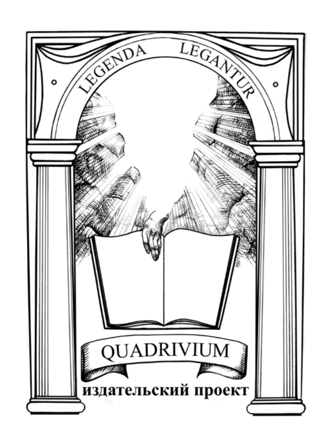
# ЯМВЛИХ

# СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ

## В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ




Санкт-Петербург
2020

# ΤΟΜΟΣ Β'

## Περὶ τῶν Αἰγυπτίων μυστηρίων




Ἐν Ἁγίᾳ Πετρουπόλει
2020

ЯМВЛИХ
СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ

# Том II

# О египетских мистериях

* Приложение
М. Поленц. О гневе божием




Издательский проект «Квадривиум»

Санкт-Петербург
2020

УДК 091
ББК 87
Я54

Перевод с древнегреческого *Т. А. Сениной (монахини Кассии)*
Перевод с немецкого *В. М. Линейкина*

Редакторы *Т. Г. Сидаш, С. Д. Сапожникова*
Составитель *Т. Г. Сидаш*

Я54 **Ямвлих. Собрание творений в 4 томах**. Т. 2. О египетских мистериях. — СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2020. — 352 с.

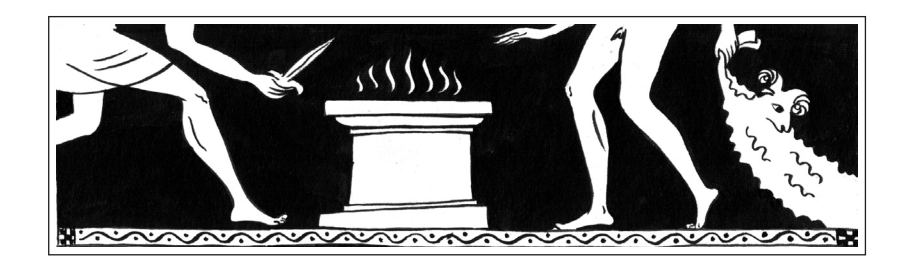
ISBN 978-5-7164-0991-0

Ямвлих Халкидский (ок. 250 — ок. 325) одними исследователями считается учеником Порфирия и третьим большим философом неоплатонической школы, другими — последователем александрийских неопифагорейцев и перипатетиков, имеющим лишь внешнее отношение к школе Плотина.

В начале четвертого века он обосновал при святилище Аполлона в Дафне близ Антиохии лучшую философскую школу своего времени. Его творчество решающим образом повлияло на мировоззрение императора Юлиана и легло в основание афинской школы неоплатонизма, завершившей традицию античного философствования.

Настоящее собрание представляет собой первую в отечественной практике попытку свести в одном издании все сохранившиеся творения мыслителя.

Второй том составило самое большое из богословских и философских сочинений Ямвлиха, подводящее итог почти тысячелетней традиции античной философской теологии. Система Ямвлиха оказала решающее значение на завершающий период античной философии от императора Юлиана до александрийского неоплатонизма. Трактат публикуется нами в новом переводе. В приложении мы впервые издаем на русском языке работу Макса Поленца, посвященную одному из важнейших вопросов античного (равно иудейского и эллинского) богословия.



# О ЕГИПЕТСКИХ МИСТЕРИЯХ[1]



<38> {Следует знать, что философ Прокл, истолковывая Эннеады великого Плотина, говорит, что это божественный Ямвлих отвечает на настоящее письмо Порфирия и, по причине уместности этого в связи с темой, выступает под маской некоего египтянина Абаммона. Да и сам стиль афористических изречений, а также обоснованность, изящность и боговдохновенность мыслей свидетельствуют, что Прокл рассудил справедливо, будучи хорошо осведомлен.}[2]

---

1 Перевод выполнен Т. А. Сениной (монахиней Кассией) по изданию: *Jamblique*. Les mystères d'Égypte / Éd. et trad. par É. des Places. Paris, 1989. P. 38–215. Номера страниц оригинала указаны в угловых скобках <>. Слова в круглых скобках ( ) вставлены для лучшего понимания.

2 Эта схолия принадлежит Михаилу Пселлу (см.: *Sicherl M.* Michael Psellos und Iamblichos De Mysteriis // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 53. 1960. P. 8–19).

# ОТВЕТ УЧИТЕЛЯ АБАММОНА НА ПИСЬМО ПОРФИРИЯ К АНЕБОНУ И РАЗРЕШЕНИЕ СОДЕРЖАЩИХСЯ В НЕМ НЕДОУМЕНИЙ

## I

**1.** Бог, управляющий речью, Гермес[3], издревле справедливо считается общим для всех жрецов, и он является единственным предводителем истинного знания о богах, один и тот же повсюду; именно ему наши предки приписывали открытия своей мудрости, надписывая именем Гермеса все свои сочинения[4]. А если и мы в посильной для нас мере причащаемся тому, что ниспосылает этот бог, то ты хорошо поступаешь, ради познания <39> предлагая вопросы о богословии жрецам, ведь они любят заниматься этим; и естественно я счел, что письмо, посланное моему ученику Анебону, написано мне самому, и отвечу тебе на твои вопросы саму истину. Ведь не подобало бы, пожалуй, чтобы Пифагор, Платон, Демокрит, Евдокс[5] и многие другие из древних эллинов получили приличествующее наставление от священных текстов своего времени, а ты, будучи нашим современником и имея то же умонастроение[6], что и они, не получил бы руководства от ныне живущих, называющихся всеобщими наставниками. Итак, вот таким образом я при-

[3] В греческой мифологии — сын Зевса и Майи, глашатай богов, проводник мертвых к Гадесу, податель сновидений, покровитель людских изобретений и открытий в самых разных областях деятельности (в том числе букв и чисел), бог торговли, ремесел и дорог, благотворитель и посредник природы и человека, в том числе податель умного и меткого слова.

[4] Имеются в виду так называемые герметические сочинения — собрание анонимных греческих текстов II–III вв., написанных в жанре откровений Гермеса Триждывеличайшего и в египетском стиле, содержащих оккультные знания в области религии, астрологии, магии, мистики.

[5] Перечисляются философы и ученые, побывавшие, согласно античной традиции, в Египте.

[6] Или: «ум, дух; разум, рассудок; мнение, убеждение» (γνώμη).

ступаю к настоящему рассуждению, а ты, если желаешь, представь, что тебе отвечает тот, кому ты написал. Если же сочтешь необходимым, считай, что с тобой письменно беседую я или какой-нибудь другой египетский пророк, ибо это не имеет значения. А еще лучше, думаю, тебе не обращать внимания на говорящего, хуже он или лучше, но, усердно возбуждая разум, исследуй говоримое, ложно оно высказывается или истинно.

Итак, сначала разберем, ко скольким и каким родам относятся подлежащие рассмотрению вопросы, изложим, из-за каких божественных богословских учений возникли затруднения, и покажем, при помощи каких наук они исследуются. <40>

Так вот, одни затруднения касаются изыскания какого-либо способа разделить дурным образом перепутанное; другие относятся к причине, по которой каждая отдельная вещь существует и мыслится определенным образом; третьи, предложенные как некое противоречие, влекут ум в две стороны; а некоторые даже требуют от нас совершенного посвящения в таинства[7]. Будучи же таковыми, они возникли по многим причинам и относятся к разнообразным наукам.

Ведь одни обращают наше внимание на то, что передали халдейские мудрецы[8]; другие выдвигают возражения исходя из того, чему учат египетские пророки; а некоторые, придерживаясь суждений философов, сообразно с ними ставят и вопросы. А еще есть такие, которые исходят из иных, недостойных разума, предположений и вовлекают в некий неподобающий спор; другие же исходят из общих мнений, бытующих у людей. Итак, они и сами по себе, по отдельности, весьма разнообразны, и сочетаются друг с другом многообразными способами; так что, по всем этим причинам, они

[7] τῆν ὅλην... μυσταγωγιαν. Издатель полагает, что мистагогия здесь эквивалентна по значению теургии (ср. далее I. 4 и I. 11).

[8] Имеются в виду, прежде всего, авторы популярных в античности «Халдейских Оракулов».

нуждаются в некоем рассуждении, которое упорядочило бы их надлежащим образом.

**2.** Итак, с целью познания истины мы передадим тебе унаследованные от отцов учения ассирийцев[9] и ясно откроем тебе наши собственные положения, выводя их научным путем частью из бесчисленных древних сочинений, а частью из тех, которые древние позднее собрали в законченную книгу[10], изложив всецелое знание о божественном.

Если же ты предложишь какой-либо философский вопрос, мы и его тебе разрешим в соответствии с древними стелами Гермеса[11], которые уже прежде прочтя, Платон и Пифагор <41> составили свою философию[12]; чужеземные исследования или некоторые вопросы, искусно составленные ради спора и явно влекущие к раздору, мы будем разрешать кротко и благопристойно либо покажем их неуместность; те же, что сообразуются с общими представлениями, мы попытаемся разобрать очень доступно и ясно. И относительно тех, что нуждаются для точного истолкования в испытании делом, придется удовлетвориться одним рассуждением[13]; исполненные умственного созерцания <...>[14] разрешимы, но возможно объяснить заслуживающие упо-

---

[9] То есть халдеев.

[10] Издатель считает, что речь идет не об одной книге, а о собрании из ограниченного числа книг, в отличие от огромного количества сочинений (более 30 000), приписываемых Гермесу.

[11] Имеются в виду вертикальные каменные плиты, на которых были запечатлены герметические сочинения.

[12] Античная традиция связывала Пифагора и Платона с египетским герметизмом.

[13] По-видимому, речь идет о вопросах, связанных с мистериями, о чем Ямвлих упоминает в предыдущем параграфе; он предлагает разрешать их только умозрительно, не прибегая к соответствующим практикам.

[14] В тексте лакуна. Издатель предполагает, что Ямвлих считал вопросы, происходящие от неких философских умозрений созерцательного ума, трудно разрешимыми в рамках чисто рационального дискурса.

минания признаки оного (созерцания), на основе которых ты и тебе подобные смогут прикоснуться умом к сущности сущих; а что касается тех вопросов, которые доступны познанию путем рассуждений, мы ничего из них не обойдем молчанием, пока не рассмотрим полностью[15]. Мы подобающим образом объясним тебе особенные свойства всех этих вопросов и на богословские будем отвечать по-богословски, на теургические — теургически, а философские мы вместе с тобой рассмотрим по-философски; и те из них, которые касаются первых причин, мы будем исследовать сообразно с первоначалами; относящиеся к нравам или целям[16] мы обсудим, как до́лжно, по правилам рассуждения об этике; а остальные точно так же распределим сообразно их форме. Но давай уже примемся за твои вопросы.

**3.** Итак, во-первых, ты говоришь, что «допускаешь существование богов», однако так говорить неправильно. Ведь самому нашему <42> бытию сосуществует врожденное знание о богах, оно превосходит всякое суждение и личное решение и существует прежде рассуждения и доказательства: оно изначально соединено со своей причиной и сосуществует с сущностным устремлением души к благу.

Если же говорить всю истину, то соприкосновение с божественным — это даже и не знание. Ибо это последнее некоторым образом отделяется (от познаваемого предмета) согласно родовому отличию. А природное знание — преимущественно перед знанием, которое познаёт иное, будучи

[15] Таким образом, отмечает издатель текста, Ямвлих разделяет вопросы на три вида: касающиеся практической теургии, для которых одного рассуждения недостаточно; относящиеся к умозрению — здесь рассуждение должно довольствоваться общими указаниями; вопросы логического порядка, которые могут быть полностью разрешены в рамках рационального дискурса.

[16] Имеются в виду конечные цели (τέλη) человеческой деятельности (благо, счастье и т. п.).

само иным — является <...>[17] единообразной связью, соединяющей с богами. Стало быть, не следует соглашаться, что можно ее допускать или не допускать, ни что ее можно считать ненадежной — ибо она установлена навечно в действии единовидным образом, — ни что можно признать, таким образом, будто кто-либо вправе[18] избирать или отвергать ее. Ведь, скорее, мы сами содержимся в ней и наполняемся ею, и мы обладаем знанием о богах уже из самого того, что мы есть.

То же самое рассуждение у меня для тебя и относительно лучших родов, сопровождающих богов, — я имею в виду демонов, героев и непорочные души. Ведь, рассуждая о них, также всегда необходимо представлять себя единое определение их сущности, отклонять неопределенность и неустойчивость, свойственные человеческой участи, и отвергать склонность к иному, проистекающую из равносильного противоборства рассуждений. Ибо таковое чуждо началам разума и жизни, относится же скорее ко вторичному и тому, что относится к возможности и противодействию, свойственным становлению. Нужно воспринимать эти (упомянутые начала) как существующие единообразно.

Итак, вечным спутникам богов приличествует и врожденное представление о них: в самом деле, как они <43> вечно имеют бытие одним и тем же образом, так и человеческая душа пусть таким же образом приближается к ним познанием, ни в коем случае не исследуя путем уподобления, мнения или какого-нибудь силлогизма, берущих начало где-либо во времени, высшую всего этого сущность, но соединяясь с ними чистыми и безукоризненными умозрениями, которые навеки получила от богов. Ты же, похоже, считаешь, что знание о божественных вещах — одно и то же со знанием о чем бы то ни было другом, и допуска-

[17] В тексте лакуна.

[18] Или: «имеет возможность».

ешь его в качестве составной части противопоставления, как это обычно делается в беседах. На самом же деле ничего подобного! Ведь знание о них стоит особняком, отделено от всякого противопоставления, оно не состоит в том, о чем пришли к согласию в данный момент, и не появляется, но от века единообразно сосуществует с душой.

Итак, вот что я говорю тебе относительно первого начала в нас, которое должно быть отправной точкой для говорящих или слушающих что бы то ни было о (родах) лучших, нежели наш.

**4.** Касательно же твоего вопроса о неких особенностях, которые есть у каждого из лучших родов и которыми они отделяются друг от друга: если ты представляешь себе эти особенности как видообразующие различия, создающие разделения внутри одного и того же рода, подобно тому как в (роде) «животное» существуют (виды) «разумное» и «неразумное», то мы никоим образом не допускаем таковых в отношении тех, которые не имеют ни единого общения по сущности, ни сопоставимого различия и не приемлют соединения неопределенного общего с определяющим особенным. Если же понимаешь особенность как некое простое, ограниченное в себе самом состояние в первичных и вторичных сущих, <44> отличающихся по всецелой сущности и во всем роде, то такое представление об особенностях имеет смысл. Ведь каждая из этих особенностей вечных сущих, несомненно, будет обособленной и простой, совершенно отделенной. Но такая постановка вопроса недостаточна. Ибо нужно было бы спрашивать, какими являются их особенности, во-первых — по сущности, во-вторых — по силе, в-третьих — по действию [κατ᾽ οὐσίαν πρῶτον, ἔπειτα κατὰ δύναμιν, εἶθ᾽ οὕτω κατ᾽ ἐνέργειαν]. А спрашивая сейчас, «какими особенностями» (различаются вечные сущие), ты говоришь только о действиях — стало быть, ты изучаешь в них различие в последнем значении, а первые и важнейшие

элементы различий между ними словно бы оставил неисследованными.

Сюда же примыкает и вопрос о деятельных или претерпевательных движениях, менее всего относящийся к членению, подходящему для различения лучших родов. Ибо ни в каком из них не содержится противоречия между активным действием и претерпеванием, но их действия рассматриваются как свободные, неизменные и не соотнесенные с противоположным. Поэтому мы не приемлем применительно к ним таковых движений, происходящих от действующего и претерпевающего. Ведь и применительно к душе мы не допускаем самодвижности, происходящей благодаря движущему и движимому, но полагаем, что она сама по себе является неким простым сущностным движением и не имеет отношения к иному, будучи свободной от воздействия на себя саму и от претерпевания от себя самой. Так разве допустимо было бы к лучшим, чем душа, родам применить различие их свойств на основе активного или пассивного движения?

Также и слова «или проистекающих» прилагаются к ним несообразно. Ведь относительно составных сущих и тех, которые пребывают вместе с другими или в других, а также объемлются <45> иными, одни особенности мыслятся как предшествующие, а другие — как последующие, и одни — как сущие, а другие — как привходящие в сущностях, ибо из них составляется некое сочетание, примешивается туда также несоответствие и расхождение. А применительно к лучшим сущим все особенности мыслятся пребывающими в бытии и все целиком существуют изначально, они отделены и суть сами по себе, обладая существованием не от других и не в других. Поэтому в них нет ничего проистекающего, а следовательно, их своеобразие этим не характеризуется.

А сверх того ты в конце своего вопроса примешиваешь различие по природе, ведь вопрос направлен на выяснение того, каким образом сущие познаются по действиям, при-

родным движениям и последствиям. Но всё обстоит наоборот! Ведь если бы действия и движения были бы постоянной составной частью сущностей, то они бы и были главными при их различении; если же сущности порождают действия, то именно они, будучи изначально отделенными, предоставляют и движениям, и действиям, и сопутствующим явлениям возможность различаться. Итак, и это тоже противоречит охоте за ныне исследуемым своеобразием.

И вообще, полагаешь ли ты, что существует один род богов, один демонов, так же, как героев и бестелесных самих по себе душ, когда настаиваешь на их различии по особенностям, или ты считаешь каждый из них множеством? Ведь если полагаешь, что каждый род один, то рушится всё построение научного богословия; если же — что смотрелось бы <46> удовлетворительно — они разделяются на роды и для них нет единого общего сущностного определения, но превосходнейшие из них отделены от менее совершенных, то невозможно отыскать для них общие пределы; если же это было бы возможно, то тем самым уничтожились бы их особенности. Следовательно, никто не может обрести искомое таким способом. Но, учитывая сообразное тому же самому понятию тождество применительно к вышеупомянутым сущим, то есть ко многочисленным родам богов, затем — демонов и героев и, наконец, к душам, можно было бы определить их своеобразие.

Ладно, будем считать, что мы показали, насколько справедлив данный вопрос и каковы его границы, как он может и как не может быть задан.

**5.** Перейдем же далее к ответу на то, о чем ты спросил.

Итак, существует благо и за пределами сущности, и пребывающее по сущности — я имею в виду ту главнейшую и досточтимейшую сущность, саму по себе бестелесную, исключительную особенность богов, которая в отношении ко всем родам, сущим окрест них, сохраняет подобающее

распределение их и порядок, не отделяясь от него, но, тем не менее, само пребывает во всех одним и тем же образом.

А в душах, управляющих телами, заведующих попечением о них и установленных прежде рождения как вечные сами по себе, уже не присутствует ни сущность блага, ни причина блага, существующая даже прежде сущности, однако (в них) присутствует и удерживается нечто от него как устойчивое состояние; и это-то мы созерцаем как причастность красоте и добродетели, что намного превосходит состояние, мыслимое нами как свойственное людям. Ведь последнее как-то ненадежно и находится в составных сущих как приобретенное, <47> а первое — неизменно, прочно утверждается в душах, не прекращается и не может ни как-либо повредиться само собой, ни быть отнятым кем-либо другим.

Итак, когда таковы начало и конец у божественных родов, представь посередине между этими крайними границами два промежуточных положения: одно — предназначенное героям, высшее, чем чин душ, совершенно превосходящее его силой, добродетелью, красотой, величием и всеми благами, относящимися к душам, но, тем не менее, примыкающее к ним, сближаясь с ними благодаря сродному образу жизни; другое же — предназначенное демонам, примыкающее к роду богов, но, конечно, во многом уступающее тому, сопутствующее, поскольку этот род не является первоначальным, а сопровождает богов и служит их благой воле, открывает на деле их невидимое благо, уподобляясь ему и создавая произведения, приспособленные для того же самого[19], поскольку делает выразимым его невыразимое и высвечивает в образах бесформенное, переводит в ясные понятия то, что в нем выше всякого слова, и, уже от рождения получив причастие прекрасному, независтливо предоставляет и передает его следующим за собой родам.

[19] Т. е. для уподобления божественному благу.

Следовательно, эти срединные роды составляют общую скрепу между богами и душами и делают их связь нерасторжимой, связывают единую непрерывность сверху донизу и делают общность всех сущих нераздельной, они придают всему наилучшее смешение и соразмерное сочетание, равным образом они обеспечивают продвижение вниз — от лучших к худшим и вверх — от <48> низших к первым, вводят порядок и меру ниспосылаемого от лучших (родов) даяния и его приятия менее совершенными, согласуют и приспосабливают всё ко всем, поскольку получают причины всего этого свыше от богов.

Итак, не думай, будто это разделение относится к силам, или к действиям, или к сущностям, и не рассматривай его, взяв их по отдельности, но, распространив его на всех их вместе, ты дашь совершенный ответ на вопрос о тех особенностях богов, демонов, героев и душ, о которых спросил.

Далее, с другой точки зрения, всякое единение, сколь бы велико и каково бы оно ни было, и пребывание недвижимо в самом себе, причину неделимых сущностей и неподвижность, мыслимую, таким образом, как причину всякого движения, возвышенность над всеми сущими и отсутствие чего бы то ни было общего с ними, мыслимое, следовательно, как несмешанность и отделенность совокупно по бытию, силе и действию, — все таковое достоит приписывать богам. А вот делимость на множество и способность подать себя иным, восприятие от других в себя ограниченности и способность при распределениях делимых наполнить и их, участие в первичном жизнетворном движении, наличие общения со всеми сущими и возникающими, приятие соединения со всеми и подаяние от самого себя всему смешения, а также распространение этих особенностей посредством всех сущих в себе сил, сущностей и действий, — все это мы, конечно же, припишем душам как врожденное и скажем истину. <49>

**6.** Что же, в таком случае, мы скажем о срединных родах? Думаю, это всем ясно исходя из прежде сказанного: ведь они обеспечивают здесь неразрывную взаимную связь крайностей. Тем не менее нужно тщательно разобрать это в рассуждении. Итак, я полагаю, что род демонов разрастается в едином и смешивается без смешения, совокупляя под родом более совершенного все остальные, менее совершенные; род же героев, в свою очередь, предводительствует над более общеизвестным — я имею в виду разделение, умножение, движение, смешение и тому подобное, — получая свыше утвержденное и как бы сокрытое внутри лучшее — я говорю о единении, чистоте, непоколебимом покое, неделимом тождестве и превосходстве в остальном[20]. Ведь, поскольку каждый из этих родов примыкает к каждому из крайних: один — к первейшему, другой — к последнему, то, естественно, соответственно непрерывной связи, берущее начало от лучших достигает худших, а первоначально поставленное в соприкосновение с последним некоторым образом вступает в общение и с находящимся выше. Причем на основании этих первых и последних родов можно умозаключить и о промежуточном, и о том, что сходным образом (по цепочке от высших к низшим) соединение происходит и в бытии, и в силе, и в действии. Итак, когда мы этими двумя способами в совершенстве осуществили разделение четырех родов, относительно прочего, ради краткости и поскольку отныне представление о средних некоторым образом очевидно, мы полагаем, что достаточно рассказать только о крайних особенностях, а на средних мы останавливаться не будем, <50> поскольку они понятны на основании тех и, таким образом, можно дать им вкратце некое определение.

**7.** Один (род) — высший, превосходящий и всесовершенный, а другой — последний, стоящий позади и менее совер-

[20] Таким образом, демоны еще пребывают внутри божественного, тогда как герои воспринимают божественные дары уже извне.

шенный; и один может всё разом, в настоящий момент и единообразно, а другой — не всё, не сразу, не мгновенно и не неделимо. Один порождает всё и всем управляет, оставаясь непоколебимым, а другой по природе склоняется и обращается к порожденному и управляемому. Один, начальствуя и будучи причиной, предшествует всему, а другой, обусловленный причиной — волей богов, — сосуществует с ними от вечности. Один, словно одно острое лезвие, проник в свершение всех действий и сущностей, а другой переходит от одних к другим и от несовершенного продвигается к совершенному. Наконец, одному присуще высочайшее и беспредельное, высшее всякой меры и столь бесформенное, что никто не может определить его образ, а над другим властвует и обстоятельство, и отношение, и склонность, его связывают стремление к худшему и присвоение вторичных вещей, и за счет проистекающих из этого всевозможных мерил он, в конечном счете, и формируется. Посему ум, предводитель и царь сущих, и искусство изготовления всего присуще богам вечно одинаковым образом, совершенно, независимо и без всякого недостатка, по единому, чисто пребывающему в себе действию; душа же причастна уму делимому и многообразному, взирающему на руководство целым, и сама она управляет бездушными вещами, рождаясь то в одном, то в другом облике.

По тем же причинам с лучшими (родами) сосуществует <51> сам порядок и сама красота или, если кто-нибудь пожелал бы выразиться таким образом, с ними сопребывает их причина; а душа занята тем, что вечно участвует в разумном порядке и божественной красоте. Те постоянно обладают мерой всех сущих или совпадающей с ней причиной этого, а эта ограничена божественным пределом и причаствует ему частично. И тем разумно было бы приписать силу причины и власть, достаточные для всех сущих, а эта обладает некими ограниченными пределами, в которых может властвовать.

Поскольку же таковы различные особенности у крайних (родов), нетрудно уразуметь, как мы только что говорили, и находящиеся между ними особенности демонов и героев, находящиеся у каждого рода в непосредственной близости к соответствующему краю, имеющие сходство с ним и от обоих краев отходящие к середине, сплетающие из их разнообразия гармоничную общность и вплетаемые в нее в подобающей мере. Итак, вот каковыми пусть мыслятся особенности первых божественных родов.

**8.** Однако мы не допускаем различия между ними, которое ты предлагаешь, состоящего в распределении по различным телам: например, эфирным у богов, воздушным у демонов, земным у душ, — ты называешь это причиной исследуемого в настоящий момент разделения. Ведь распределение, которое, например, определило бы Сократа пританеем в филу, недостойно применять к божественным родам, которые все являются абсолютно свободными сами по себе. И страшно неуместным представляется при описании делать тела важнее их собственных первопричин, ведь в таком случае последние служат им и содействуют их <52> становлению. К тому же роды лучших (сущих) не заключены в телах и руководят ими извне; следовательно, они не изменяются вместе с телами. Кроме того, они от себя подают телам всё то благо, которое те могут воспринять, а сами ничего не принимают от тел, так что они не могли бы получить от них и каких-либо особенностей. Ведь если бы они были вещественными как состояния тел, или как присущие материи формы, или иным образом, то, пожалуй, могли бы и сами изменяться одновременно с разновидностями тел. Если же они предсуществуют сами по себе отдельно от тел и без смешения, то какое вероятное различие в них могло бы возникнуть из-за тел?

Вдобавок к этому такое рассуждение ставит тела выше божественных родов, если это они предоставляют место

лучшим причинам и вводят в них сущностные особенности. А ведь если кто-либо уделы, распределения и жребии управляющих связывает с управляемыми, то ясно, что он отдает лучшим и власть; в самом деле, поскольку начальствующие таковы, они и получают таковой удел и формируют его сам по себе, а не он уподобляется природе вместилища.

Конечно, в отношении частных сущих — я имею в виду отдельную душу — нужно с этим согласиться. Ведь какую жизнь начала душа еще прежде внедрения в человеческое тело и какой образ уготовала себе, такое оно присоединяет к себе и тело в качестве орудия, и сходную сопутствующую природу, которая воспринимает (в себя) более совершенную жизнь этой (души). Что же касается лучших сущих, объемлющих начальство над другими в целом, то возникновение худших зависит от лучших, <53> возникновение тел — от бестелесных, а возникновение творимого — от творящих, и первые управляются последними, охватывающими их со всех сторон. Стало быть, круговращения небес, с самого начала вложенные в небесные круговращения эфирной души, вечно содержатся в ней; души миров, восходя к своему уму, совершенно объемлются им и в нем рождаются изначально; а ум — как частный, так и всеобщий — пребывает среди высших родов. Итак, поскольку вторичные всегда обращены к первичным, а высшие в качестве образцов руководят низшими, то у худших и сущность, и вид происходят от лучших, и в самих высших изначально возникает последующее, так что от них приходит к низшим и порядок, и мера, и само то, чем каждое из них является; но наоборот не бывает — у превосходящих их особенности не приходят от низших.

Таким образом, стало быть, доказано, что ложно такое разделение на основе тел. Пожалуй, следовало бы и вовсе не предполагать ничего подобного, и если именно таково твое мнение, то ложь не стоит рассуждения о ней. Поскольку здесь ни к чему обилие опровержений, то напрасно и утомлять

себя, сделав ложные предположения и опровергая их как неистинные. Ведь каким образом бестелесная сама по себе сущность может различаться какими-либо телами, не имея ничего общего с телами, причастными ей? И каким образом не присутствующая в телах пространственно может различаться телесными местоположениями? И каким образом не разделяемая частными ограничениями <54> подчиненных может по отдельности удерживаться частями мироздания? В самом деле, что же препятствует богам проходить повсюду и удерживает их силу, так что она проходит лишь до небесного свода? Ведь это было бы делом более сильной причины, заключающей и ограничивающей их в некоторых пределах. Даже истинно сущее и само по себе бестелесное пребывает повсюду, где ни захочет; а тут божественное и всё превосходящее — если оно бывает превзойдено совершенством целого мироздания и как бы в некоторой мере охватывается им, то оно оказывается, таким образом, ниже телесного уровня. Лично я не вижу, каким образом бывают сотворены и получают форму здешние вещи, если никакая божественная творческая деятельность и причастность божественным идеям не простирается через всё мироздание.

В целом же это мнение ведет к уничтожению священных обрядов и теургического общения богов с людьми, изгоняя за пределы земли присутствие высших сущих. Ведь оно утверждает не что иное, как то, что божественные вещи удалены от сущих на земле и не сочетаются с людьми, что здешнее место их лишено, — а значит, согласно этому рассуждению, и мы, жрецы, ничему не научились от богов, и ты неправ, вопрошая нас как знающих нечто большее, если мы ничем не отличаемся от других людей.

Но ничто из этого не разумно: ведь боги не удерживаются в каких-либо частях мироздания, а земное не лишено их. Напротив, высшие роды в этом (мироздании), как ничем не объемлемые, объемлют всё <55> в себе самих, а сущие на земле, имея бытие от полноты богов, когда делаются до-

стойным божественной причастности, сразу же получают взамен своей собственной сущности предсуществующих в ней богов.

Итак, таким образом мы установили, что всё это различение ложно и что такой путь к нахождению особенностей противоречит разуму, а помещающий богов в некоторое место не принимает во внимание всей их сущности и силы. Поэтому заслуженно следовало бы пропустить рассмотрение твоих возражений по поводу такого распределения высших родов, ибо это никак не опровергает по существу истинные представления. Однако необходимо стремиться скорее к рассуждению и к божественному знанию, а не разговаривать с человеком, посему мы тоже приспосабливаем связанный с этим спор для некоего разумного богословского постижения.

**9.** Полагаю же, что твой вопрос состоит не в затруднении по поводу того, что, тогда как боги обитают только на небе, у теургов есть воззвания к земным и подземным. Ведь уже изначально неверно то, что боги передвигаются лишь по небу, ибо всё наполнено ими[21]. Но как же некоторые называются водяными и воздушными, распределили между собой те или иные места и ограниченно получили в удел части тел, хотя обладают беспредельной, неделимой и неограниченной силой? И как существует их единство друг с другом, если они разобщены из-за отдельных ограниченных частей и разделены различием местоположения и подчиненными телами?

Конечно же, для всех этих и других подобных <56> бесчисленных вопросов наилучшее разрешение одно — понять способ божественного получения в удел. В самом деле, относится ли он к распределению неких частей целого, например, неба или земли, или священных городов и областей,

[21] Изречение «Всё полно богов» приписывалось Фалесу.

или некоторых святилищ, или священных статуй, всё это озаряется извне, подобно тому как солнце извне освещает всё лучами. Итак, как свет охватывает освещаемое, так и сила богов извне объемлет причастное ей. И как свет без смешения пребывает в воздухе — это ясно из того, что всякий раз свет не остается в нем, когда уносится источник света, хотя теплота пребывает в нем, когда источник тепла удаляется прочь, — так и свет богов сияет обособленно сам по себе и проходит через всех сущих, ничуть не меняя своего местопребывания. В самом деле, ведь и видимый свет есть единое сплошное целое, тот же самый весь повсюду, так что невозможно ни отсечь от него какую-либо частицу, ни охватить со всех сторон, ни отделить как-либо свет от источника.

Итак, таким же образом и всё мироздание целиком, будучи делимым, распределяется в едином и неделимом свете богов. Последний же един и сам всецело повсюду пребывает неделимо во всех, способных причащаться ему, всесовершенной силой наполняет всё, совершает всё в себе неким беспредельным превосходством по причине и повсюду единится сам в себе, соединяя концы с началами. Ему-то подражая, всё небо и мироздание в целом совершают круговое движение, единятся сами в себе и направляют стихии в их круговороте, соединяя всех сущих друг с другом, а также в их движении друг к другу, и в равной мере ограничивая, в том числе и дальше всего отстоящие друг от друга, и <57> создают соединение концов с началами, например, земли и неба, и осуществляют единую непрерывную связь и согласие всех со всеми.

Видя это в некотором роде зримое изображение[22] богов, пребывающее таким образом в единстве, разве не устыдится имеющий о его причинах — богах — иное мнение, вводя среди них разграничения, разделения и телообразные очертания? Что до меня, я полагаю, что всё устроено именно так:

[22] Или: «изваяние, статую» (ἄγαλμα), — т. е. видимое мироздание (космос) является иконой богов.

ведь если нет никакого соответствия, ни отношения симметрии, ни какого-либо общения сущности, ни соединения в возможности или каким-либо образом в действительности благоустраивающего с благоустраиваемым, то оно в нем пребывает как ничто, если можно так выразиться, так что в присутствии богов не возникает ни какого-либо распределения по удаленности, ни протяженности в пространстве, ни разделения на части, ни какого-либо другого подобного построения частей. Ведь относительно одинаковых по сущности или силе либо в чем-нибудь еще одновидовых или однородных сущих можно помыслить некий охват или удержание в связном состоянии; но относительно тех, которые совершенно отделены от всех, какое справедливо было бы помыслить взаимное перемещение, или полный переход, или частичное ограничение, или протяженность по месту, или что-то подобное? Но я полагаю, что таково каждое из причащающихся (божественным дарам), поскольку одни причащаются их эфирно, другие — воздушно, третьи — подобно воде. Итак, постигнув это, и искусство воздействий пользуется приспособлениями и призываниями соответственно таковому различию и родству.

**10.** И о распределении в мироздании высших родов сказанного достаточно. После этого, предлагая сам себе другое разделение, ты разграничиваешь <58> сущности высших (родов) на основании отличия подверженного страстям от бесстрастного. Однако и этого разделения я не приемлю. Ведь никакой из высших родов не является подверженным страстям или бесстрастным так, как противопоставляемый подверженному страстям или как по природе способный принимать страсти, но по причине добродетели или какого-либо иного превосходного состояния освобожденный от них. Но я приписываю им всем бесстрастие и неизменность именно потому, что они совершенно отделены от противопоставления страстности и бесстрастности, поскольку по

природе им вообще не свойственно претерпевать и они по сущности обладают неколебимой твердостью.

В самом деле, взгляни, если желаешь, на последний из божественных родов — душу, чистую от тел: что за нужда ей в рождении или в возвращении к природе в результате удовольствия, если она сверхприродна и живет нерожденной жизнью? И разве причастна она страданию, ведущему к гибели или разрушающему гармонию тела, пребывая вне всякого тела и относящейся к телу делимой природы, будучи совершенно отделенной от той, что нисходит в тело от гармонии души? Она также не нуждается в состояниях, возбуждающих чувства, ведь она вообще не удерживается в теле и, не будучи как-либо огорожена, не нуждается в том, чтобы с помощью телесных органов познавать какие-то другие тела вовне. Будучи же совершенно неделимой и пребывая в одном и том же образе, сама по себе бестелесная и не имеющая ничего общего с рождающимся и страдающим телом, она не могла бы ни претерпевать чего-либо из-за разделения или изменения, ни вообще обладать чем бы то ни было, связанным с переменой или страданием.

Но даже когда она в некий момент приходит в тело, не страдает ни она сама, ни логосы, которые она подает телу, ведь <59> последние и сами суть простые и единовидные формы, не допускают никакого смятения и не выходят из самих себя. Значит, конечно, с этого момента она является причиной претерпевания для составного; а причина — это, несомненно, не то же самое, что причиняемое. Стало быть, как душа, будучи первоначалом рождающихся и гибнущих составных живых существ, сама по себе является нерожденной и неразрушимой, так и когда страдают причастные душе и не обладающие всецело жизнью и бытием, но соединенные с неопределенностью и разногласием материи, она сама по себе пребывает неизменной, как высшая претерпевания по сущности, но не как подверженное страстям и склоняющееся к тому или другому по некоему выбору и не

как получающая неизменность, которая приобретается по причастию (определенному) состоянию или силе.

Итак, поскольку в отношении последнего среди лучших рода, каковой есть душа, мы показали невозможность причастности претерпеванию, зачем нужно приписывать ее демонам и героям, которые вечны и являются постоянными спутниками богов, сами точно так же сохраняют образ благоустройства, свойственного богам, вечно остаются в соприкосновении с божественным чином и никогда не отлучаются от него? Ведь мы, конечно, знаем, что страсти свойственны беспорядочность, неверные поступки и непостоянство, она никогда не принадлежит сама себе, но привязывается к тому, чем удерживается и чему рабски служит ввиду возникновения. А это, конечно, больше подобает какому-то иному роду, чем вечно соединенному с богами и вместе с ними движущемуся в том же самом порядке круговращения. Следовательно, и демоны, и все высшие роды, следующие за ними, бесстрастны.

**11.** Почему же, однако, (говоришь ты,) при священнодействиях многое совершается по отношению к ним как к подверженным <60> страстям? Лично я утверждаю, что так можно сказать, конечно, по незнанию священного тайноводства. Ведь из того, что всякий раз совершается в святилищах, одно имеет некую невыразимую и превышающую разум причину, другое же от века посвящается высшим (родам) в качестве символов; третье сохраняет в целости некий иной образ, подобно тому как и осуществляющая рождение природа отпечатлела некие видимые формы незримых логосов; четвертое предлагается ради почитания или имеет в виду какое бы то ни было отображение или приспособление; а некоторое доставляет нам пользу, или как-либо очищает наши человеческие страсти и освобождает от них, или отвращает что-либо иное из случающихся с нами страшных вещей. Тем не менее нельзя согласиться, будто при

богослужении некая часть священных обрядов относится к богам или демонам как к подверженным страстям: ведь сама по себе вечная и бестелесная сущность по природе не приемлет какого-либо изменения, бывающего из-за тел.

А если бы даже и возможно было ей иметь таковую необходимость, она никак не нуждалась бы в людях для такого обряда, наполняемая сама от себя, а также от природы мироздания и от всего совершенства творения и, если можно так сказать, обретающая самодостаточность прежде ощущения нужды, благодаря ни в чем не испытывающей недостатка целостности мироздания и своей собственной наполненности, а также потому, что все высшие роды преисполнены собственных благ.

Итак, таково да будет наше общее доказательство относительно непорочного богопочитания как подходящим образом соединяющего остальных с лучшими нас родами, вследствие чего чистое приводится к чистым и бесстрастное к бесстрастным. <61> Рассматривая же отдельные примеры, мы говорим, что установка фаллов является неким знамением плодотворной силы, и считаем, что она призывает вселенную к порождению; поэтому-то большинство этих посвящений происходит весной, когда и всё мироздание получает от богов возрождение всего творения. А непристойные речи нужны, я думаю, для свидетельства о лишенности прекрасного, свойственной материальному, и об изначальном безобразии того, что будет упорядочено: таковые сущие стремятся к упорядочиванию тем сильнее, чем больше замечают собственную непристойность. Итак, они ищут, опять же, причины форм и прекрасного, исследуя гнусное при помощи гнусных речей; и они отвергают совершение постыдных вещей, но на словах показывают, что знают об этих делах, и перенаправляют стремление на противоположное.

Это имеет и иной похожий смысл. Пребывающие в нас силы человеческих страстей, будучи повсюду сдерживаемы, становятся сильнее; приведенные же в действие на краткое

время и умеренно, они получают достаточное наслаждение и удовлетворяются, после чего, очищенные, удерживаются посредством убеждения и без насилия. Вот почему, созерцая в комедиях и трагедиях чужие страсти, мы сдерживаем свои собственные, делаем их более умеренными и очищаем. Также и при священнодействиях, видя и слыша кое-что гнусное, мы избавляемся от вреда, приключающегося от этого на деле.

Итак, ради исцеления нашей души и сдержанности зол, произрастающих в ней вследствие рождения[23], и для разрешения и освобождения от уз <62> совершаются такие вещи. Поэтому-то Гераклит справедливо назвал их лекарствами, как помогающих в опасностях и сохраняющих души невредимыми от несчастий, бывающих при (телесном) рождении[24].

**12.** Но говорят, (утверждаешь ты,) что к богам при призываниях обращаются как к подверженным страстям, так что не только демоны подвержены страстям, но и боги. Однако дело обстоит не так, как ты подумал. Ведь озарение, происходящее благодаря призываниям, воссиявающее само по себе и самовольно, весьма далеко от того, чтобы быть привлекаемым, оно проявляется благодаря божественной энергии и совершенству и настолько превосходит добровольное движение, насколько божественное желание блага превосходит жизнь по свободному выбору. Итак, благодаря

[23] διὰ τὴν γένεσιν, т. е. по причине соединения с рожденным материальным телом.

[24] Это место из Ямвлиха приводится как 89-й фрагмент Гераклита (68-й по изданию Diels-Kranz) в книге: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989. С. 241; однако фрагм. 50 (там же. С. 217; Фр. 15 по изданию Diels-Kranz), где Гераклит цитируется по *Протрептику* Климента Александрийского, выражает, напротив, отрицательное отношение к фаллическим шествиям и бывающим во время них непристойным песням.

этому-то вот желанию боги без зависти озаряют светом, будучи благосклонными и милостивыми к теургам, призывая к себе их души и доставляя этим (душам) единение с собой, приучая их даже еще при пребывании в телах удаляться от тел и возвращаться к своему вечному и умопостигаемому началу.

Да и из самих действий ясно, что спасение, о котором мы сейчас говорим, относится к душе. Ведь при созерцании блаженных зрелищ душа получает иную жизнь, действует другим действием и в это время считает, что не является человеком, и считает правильно; и часто она, отбросив свою собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшую деятельность [ἐνεργειαν] богов. Если же восхождение благодаря призываниям доставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от возникшего и единение с божественным началом, то каким же это образом с этим (восхождением) могут соединяться какие-либо страсти? Ведь оно не низводит бесстрастных и чистых к страстному и нечистому, <63> но напротив — нас, сделавшихся по причине рождения подверженными страстям, делает чистыми и непоколебимыми. Но призывания связывают жрецов с богами не посредством страсти: они даруют сопричастие нерасторжимому соединению благодаря божественной дружбе, скрепляющей всё. Они не склоняют ум богов к людям, как это может показаться исходя из самого слова, употребляемого для их обозначения[25], но соответственно самой истине, как она желает научить, делают ум человека пригодным к причастию богам, возводят его к богам и сочетают с ними посредством надлежащего убеждения. Поэтому, конечно, и священные имена богов, и другие божественные знаки, возводящие к богам, способны соединять с ними.

[25] Игра слов, возможная благодаря итацизму: προσκλήσεις («призывы»), προσκλίσεις («склонности»).

**13.** Точно так же станут понятными и умилостивления при гневе, если мы исследуем, что такое гнев богов. В самом деле, это не какое-то, как некоторые думают, застарелое и устойчивое раздражение, но отклонение благодетельного попечения богов: сами отворачиваясь от него, как закрывающиеся от света в полдень, мы привлекаем к себе тьму и лишаем себя благого дара богов. Итак, умилостивление способно повернуть нас к лучшей причастности, восстановить общение с отвергнутым нами божественным попечением и надлежащим образом соединить друг с другом причаствуемое и причащающееся. Стало быть, действие этого (умилостивления) настолько далеко отстоит от того, что совершается по страсти, что и нас удаляет от страстного и приносящего смятение отпадения от богов.

А очистительные жертвоприношения, насколько возможно, исцеляют зло в земных областях <64> и обеспечивают, чтобы никакая превратность или страсть никак не коснулась нас. Итак, происходит ли это через демонов или через богов, они зовутся помощниками, защитниками от бед и спасителями, и благодаря им отвращается всякий вред, исходящий от страстей. А те, кто отводит удары, связанные с жизнью в результате рождения и с природой, конечно же, отклоняют их никак не при помощи страстей. Если же кто-либо полагает, что отказ от предстательства автоматически приносит какой-либо вред, то послушание через очистительные жертвоприношения высшим родам, снова призывающее их благоволение к попечению и предотвращающее лишение оного, будет, безусловно, чистым и неизменным.

**14.** К тому же так называемые необходимости богов являются целиком и полностью необходимостями, свойственными богам, и возникают так, как подобает у богов[26].

[26] Об отличии божественных необходимостей от человеческих говорит Платон в *Законах*, 818bd.

Следовательно, не извне и не по принуждению, но подобно благу, приносящему пользу по необходимости, они имеют таковое расположение во всех отношениях, и никак иначе. Стало быть, сама таковая необходимость сосредоточена в благообразной воле, свойственна любви и обладает тождеством и неизменностью по присущему богам порядку, а поскольку она точно таким же образом охватывается единым пределом, то и пребывает в нем, совершенно никогда не отклоняясь. Итак, из всех этих соображений вытекает противоположное твоим умозаключениям: божественное не подвластно ворожбе, бесстрастно и не подвержено насилию, если только действительно истинны те действующие при теургии силы, которые мы показали.

**15.** После этого ты переходишь к другому различию <65> между богами и демонами: ты говоришь, что боги — это чистые умы, предлагая это мнение в качестве предположения или излагая его как нравящееся некоторым, разъясняя, что демоны суть духовные сопричастники ума. Да, мне небезызвестно, что таково мнение большинства философов, но я не думаю, что нужно скрывать от тебя то, что представляется мне истинным. Ведь все таковые представления перепутаны: от демонов переносятся на души, ибо последние суть причастницы ума, а от богов — на ум, нематериальный по действию, который боги, разумеется, всецело превосходят. Так чтó за нужда выделять эти особенности, которые вовсе не являются для них собственными? Касательно разделения — ведь напрасно говорить о постороннем — этого замечания достаточно; что же до того, о чем ты недоумеваешь в связи с ним, то здесь да будет сказано необходимое, поскольку это связано со жреческим служением.

Ведь ты, сказав, что чистые умы не склоняются к чувственным вещам и не смешиваются с ними, еще больше сомневаешься насчет того, нужно ли им молиться. Я же полагаю, что не нужно молиться никому другому. Ибо бо-

жественное в нас, умное [νοερόν] и единое или, если хочешь называть его так, умопостигаемое [νοητόν] тогда, при молитвах, явственно пробуждается, а пробудившись, с великим рвением устремляется к подобному и соединяется с самосовершенством. Если же тебе представляется невероятным то, что бестелесное слышит голос и как бы имеет потребность в чувственном восприятии ушами говоримого нами в молитвах, то ты по собственной воле забываешь о превосходстве первых причин в познании и о том, что они содержат в себе всё, подвластное им: ведь, разумеется, в своем единстве они соединяют в себе всё <66> вместе. Значит, боги принимают в себя молитвы, конечно, не с помощью сил или органов, но содержат в себе энергии благих слов, а особенно тех, которые утверждаются у богов и оказываются соединены с ними благодаря священным обрядам. Ведь в это время само божественное совершенным образом сочетается с самим собой, а не участвует в умозрениях, заключенных в молитвах, как иное в ином.

Но ты говоришь, что моления не подобают для обращения к чистоте ума. Это вовсе не так! Ведь по той самой причине, что мы уступаем богам и в силе, и в чистоте, и во всем, уместнее всего умолять их усерднейшим образом. Ибо ощущение собственного ничтожества, возникающее, когда кто-либо вздумает сравнивать нас с богами, по самой природе понуждает (нас) прибегать к мольбам; и посредством молений мы мало-помалу поднимаемся к умоляемому, приобретаем сходство с ним благодаря постоянному общению с ним и, вопреки своему несовершенству, медленно приобретаем божественное совершенство.

Если же кто-либо считает, что священные моления ниспосланы людям от самих богов, являются знамениями самих богов, остаются понятными только богам и сами некоторым образом обладают той же силой, что боги, то как же тогда он может по справедливости предположить, что таковое моление является чувственным, а не божественным и

умным? Или где основание для введения в него какой-либо страсти, если даже добродетельный человеческий нрав не может легко очиститься для него?

Но приношения, говоришь ты, приносятся чувствующим <67> и душевным существам. Это только если они снаряжаются лишь телесными и составными силами или как бы предназначенными единственно для службы в качестве орудий; а поскольку приношения причастны также и бестелесным идеям, неким логосам и более простым мерам, то лишь в одном этом смысле и созерцается своеобразие приношений; и если наличествует некое близкое или дальнее сродство или сходство, то и его достаточно для соприкосновения, о котором мы сейчас говорим[27]. Ведь не существует ничего из мало-помалу приближающегося к богам, в чем боги сразу же не присутствуют и с чем не соединяются. Стало быть, связь этих (приношений) устанавливается, насколько это возможно, не с чувствующими и душевными сущими, но с самими богами, соответственно самим божественным идеям. Таким образом, и против этого разделения мы возразили достаточно.

**16.** После этого в твоем письме идет разделение богов и демонов по телу и бестелесности, намного более общее, чем предшествующее, и настолько далекое от объяснения свойств их сущности, что не позволяет что бы то ни было предположить ни относительно их самих, ни по поводу их привходящих свойств. Ведь, исходя из этого, нельзя понять даже того, являются ли они живыми или неживыми и лишены ли они жизни или вовсе не нуждаются в ней. Кроме того, нелегко заключить и о том, как прилагаются эти наименования — то ли обыкновенным образом, то ли в связи со значительными различиями: если обыкновенным образом, то получается нелепо, что к одному и тому же роду принад-

[27] Т. е. соприкосновения приношений с богами.

лежит бестелесное — как контур, время и бог, так и демоны, огонь и вода; если же в связи со значительными различиями, то на что ты скорее указываешь, на богов или на знамения, когда говоришь о бестелесном? А когда (говоришь) о теле, не заключит ли кто-нибудь, что это говорится скорее о земле, <68> чем о демонах? Ведь не определено и самое то, имеют ли они тела или ездят на них, пользуются ими или охватывают их, или же (демоны) лишь являются тем же самым, что и тело. Но, пожалуй, не нужно как-то особенно исследовать это противопоставление: ведь ты предлагаешь его не как свое собственное убеждение, а высказываешь его как мнение других людей.

**17.** Итак, вместо этого перейдем к тому, относительно чего ты недоумеваешь в связи с данным мнением. Каким же это образом солнце, луна и видимые на небе сущие, по твоему суждению, будут богами, если боги только бестелесны? В самом деле, мы говорим, что они не объемлются телами, но объемлют тела божественными жизнями и энергиями; и что они не обращаются к телам, но обладают телом, обращенным к божественной причине; и что тело не препятствует их умному и бестелесному совершенству и не причиняет в нем возмущений через вторжение. Поэтому-то оно и не нуждается во многом попечении, но по самой природе и некоторым образом самодвижно сопутствует им, не нуждаясь в особом надзоре, и само собой восхождением единообразно восходя к единству богов.

Если же нужно сказать и еще кое-что, то небесное тело в высшей степени родственно бестелесной сущности богов. Ведь та сущность едина, а оно — простое; она неделима, неделимо и оно; она неизменна, и оно точно так же не подвержено изменениям. А если предположить, что действия (богов) единообразны, то и оно обладает единым круговращением. Оно подражает их тождеству вечным движением на тех же основаниях, точно таким же образом, в том же

направлении, соответственно единому логосу и в едином <69> порядке, (подражает) и божественной жизни — жизнью, по природе свойственной эфирным телам. Вот почему тело оных (небесных светил) не составлено из противоположных и различных элементов, как составляется наше тело, а душа не связана с телом в единое, составленное из двух, живое существо, но небесные тела богов являются живыми, во всех отношениях подобными, целиком через всё объединенными, однородными и несоставными; ибо высшие среди них вечно и одинаковым образом сохраняют превосходство, низшие пребывают в зависимости от власти первых и никоим образом не покушаются на нее для себя, соединяясь вместе в единый общий строй и единый сонм, и все некоторым образом всегда являются бестелесными и богами, поскольку божественный вид, господствующий среди них, всегда повсюду влагает одну и ту же всецелую единую сущность.

**18.** Так вот, стало быть, все видимые небесные тела суть боги и некоторым образом бестелесны. Следующий вопрос связан с твоим недоумением, почему одни из них благотворны, а другие злотворны. Это мнение, конечно, почерпнуто у составителей гороскопов и совершенно не относится к действительности. Ведь все они являются благими и точно так же причинами благ и, взирая на единое благо, единообразно вращаются в соответствии только с красотой и благом. Однако же подчиненные им тела и сами обладают весьма великими невыразимыми силами, из которых одни неизменно и устойчиво пребывают в самих божественных телах, другие же исходят из них в природу мироздания и в само мироздание, упорядоченно спускаясь через всё становление и беспрепятственно простираясь до отдельных сущих.

Итак, что касается пребывающих на небесах в <70> божественных телах сил, никто не мог бы оспорить, что все

они одинаковы; следовательно, нам осталось рассказать о тех, которые посылаются сюда и смешиваются со становлением. Так вот, они распространяются ради спасения вселенной, а так же, сообразно этому, скрепляют всё становление: ведь они бесстрастны и неизменны, хотя и снисходят к изменчивому и претерпевающему. Однако становление, будучи многообразным и состоящим из различных элементов, из-за своей противоречивости и разделенности воспринимает их неделимое единство противоречиво и частично, страстно вмещает бесстрастное и вообще способно быть причастным им в соответствии с собственной природой, а не с их силой. Значит, как возникающее причаствует бытию свойственным рождающемуся образом, а тело бестелесного — телообразно, так и физические и материальные сущие в становлении причаствуют невещественным и пребывающим выше природы и рождения эфирным телам бесчинно и беспорядочно. Следовательно, нелепо приписывать умопостигаемым видам цвет, форму и осязательность исходя из того, что таково причастное им, а также приписывать небесным телам испорченность на том основании, что причастное им порой вырастает дурным. Ведь причастность вообще не имела бы здесь места, если бы причаствующее чем-то не отличалось. Если же в ином и отличающемся оно принимает причаствуемое, то, конечно, эта инаковость в земных сущих и есть зло и беспорядочность.

Итак, причиной многообразной инаковости во вторичных сущих становится причастность и смешение материального с невещественными истечениями, а также то, что по-разному подаваемое по-разному и принимается здесь сущими. Например, истечение Кроноса — основополагающее, а Ареса — приводящее в движение; однако порождающее <71> вместилище, находящееся в материи и подверженное страстям, одно приняло как замерзание и холодность, а другое — как превосходящее меру воспламенение. Не возникло ли, следовательно, тлетворное и несоразмерное из-за

искажающего, вещественного и страстного отклонения воспринимающих? К тому же немощь материальных и земных мест, не вмещая несмешанной силы и наичистейшей жизни эфирных сущих, переносит собственное свойство на первые причины: это как если бы кто-либо, будучи болен телом и неспособен выносить животворящее тепло солнца, дерзнул ложно обвинять его из-за собственных страданий в том, что оно неполезно для здоровья или жизни.

А может случиться и так, что, при гармоничном смешении всего, одно и то же спасительно для всего в целом благодаря совершенству присущих и тех, которым они присущи, но пагубно для частей из-за частной несоразмерности. Так вот, равным образом и при движении целого все круговращения сохраняют всё мироздание, но нередко какая-то из частей утесняется другой частью, что происходит, как мы ясно видим, во время танца.

Итак, опять-таки претерпевание тленности и изменчивости по природе свойственно единичным сущим, и не следует приписывать его всеобщим и первым причинам ни как присущее им, ни как снисходящее от них на здешнее. Вот таким образом доказано, что ни сами небесные боги, ни их дары не являются злотворными.

**19.** А теперь ответим и на вопрос о том, какая связь <72> у бестелесных богов с имеющими тело на небесах. Исходя из уже сказанного прежде, конечно, становится ясным и это: ведь если они, как бестелесные, умопостигаемые и соединенные, взошли на небесные сферы, то они имеют начало в умопостигаемом и, умопредставляя собственные божественные формы, по единой беспредельной энергии управляют всем небом; и если они, присутствуя на небе обособленно (как самостоятельные сущие), одной своей волей направляют вечные круговращения, то сами они не смешиваются с чувственно воспринимаемым и пребывают вместе с умопостигаемыми богами.

Помимо настоящего ответа, нет ничего такого, что надо здесь как-то отдельно исследовать. Итак, я утверждаю, что от умопостигаемых божественных образцов и вокруг них рождаются видимые изображения богов, а возникнув, полностью размещаются в них и обладают созданным ими образом, который восходит к ним. С другой же стороны они созданы как иное благоустройство, и здешние вещи прилегают к тамошним в едином соединении, и эти самые божественные умные формы предшествуют видимым телам богов отдельно от них; а их несмешиваемые и наднебесные умопостигаемые образцы пребывают все вместе сами по себе в единстве, в соответствии со своим вечным превосходством.

Стало быть, их общая нерасторжимая связь существует в соответствии и с умными энергиями, и с общей причастностью формам, поскольку ничто их не разделяет и нет ничего между ними. Но и сама нематериальная и бестелесная сущность, не разделенная местами или подчиняющимися ей сущими, не разграниченная отдельными очертаниями частей, немедленно собирается и срастается в тождество, а исхождение от единого, восхождение всех к единому <73> и полное господство единого обеспечивает общность богов вселенной со всеми предшествующими в умопостигаемом.

Наконец, умное обращение вторых к первым и дарование самой сущности и силы первыми богами вторым скрепляет их неразрывное сочетание воедино. В случае же иных по сущности, как душа и тело, других по виду, подобно присущим материи формам, и обособленных каким бы то ни было иным образом природное единение приобретается, приходя от высших сущих, и утрачивается в определенные периоды времени; и насколько мы поднялись бы к высоте и тождеству первых по форме и сущности и возвели бы сами себя от частей к целому, настолько больше обрели бы вечно пребывающего единения, созерцали бы его, предводительствующее и более господственное, содержащее окрест

себя и в себе инаковость и множество. А в случае богов порядок состоит в единстве всех, первые и вторые их роды и множество возникающих по природе окрест них сплетают всё воедино, и единство в них — это всё; начало же, середина и конец сосуществуют одновременно сообразно самому единому. Так что насчет них не нужно исследовать, откуда единое простирается на все сущие: ведь само то, что в них есть бытие, и составляет их единство. А вторые пребывают таким же образом в единстве первых, первые же подают от себя вторым единение, и все имеют общение друг с другом в нерасторжимом сплетении.

По этой-то причине и совершенно бестелесные боги <74> имеют тела, соединенные с чувственно воспринимаемыми богами. Ведь видимые боги пребывают вне тел и потому находятся в умопостигаемом, а умопостигаемые, благодаря своему беспредельному единению, объемлют в себе видимых, так что и те и другие существуют одним и тем же образом соответственно общему единению и единой энергии. И это является исключительной особенностью причины и благоустроения богов, потому-то свыше и до конца божественного чина распространяется одно и то же единение всех. Итак, стоит ли оспаривать это? Ведь было бы, напротив, удивительно, если б дело обстояло не так.

Вот что следовало сказать о соединении воздвигаемых чувственно воспринимаемых богов с умопостигаемыми богами.

**20.** Вслед за этим ты снова повторяешь те же самые вопросы, относительно которых достаточно только что сказанного, чтобы разрешить твои недоумения. Однако же, поскольку нужно, как говорят, часто высказывать и рассматривать прекрасное[28], мы и это не обойдем молчанием, словно бы уже получили достаточный ответ, но, многократно

[28] Ср.: Платон. *Горгий*, 498e15; *Филеб*, 60a1–2.

перемалывая это в речах, от всех них, возможно, приобретем некое совершенное и великое благо в познании. Ведь, в самом деле, ты недоумеваешь по поводу того, что отличает демонов от видимых и невидимых богов, если они невидимы, а видимые боги соединяются с невидимыми. Я же, отталкиваясь как раз от этого первого утверждения (что демоны невидимы), показываю их отличие. Ведь поскольку одни соединяются с умопостигаемыми богами и обладают тем же самым общим свойством, что и те, а другие далеко отстоят от них по сущности и лишь чуть-чуть уподобляются им через сходство, именно поэтому демоны и отличаются от видимых богов. От невидимых же богов они отделены уже по самой разнице <75> в невидимости. Ведь демоны невидимы и никак не могут быть восприняты чувствами, а те превосходят и познание разумом, и мышление, присущее материальному, и поэтому непознаваемы и невидимы для них; таким образом, их наименование означает совсем иное, чем когда говорится о «невидимости» в отношении демонов. Так что же? Будучи невидимы, выше ли они видимых богов в силу того, что невидимы? Вовсе нет. Ведь божественное, где бы оно ни находилось и каков бы ни был его удел, обладает одной и той же силой и властью над всеми нижестоящими. Так что, даже будучи видимым, оно точно так же властвует над невидимыми демонами и, даже находясь на земле, царствует над воздушными демонами. Ведь ни воспринимающее место, ни (принадлежащая им) доля мироздания не приводят к какому-либо изменению во власти богов: одна и та же всецелая сущность богов пребывает повсюду неделимой и неизменной, и ее почитают в равной степени все низшие в природном порядке.

Отправляясь из той же самой исходной точки, мы находим и другое различие между ними. Ведь видимые и невидимые боги объединили в себе всё управление сущими на всем небе и по всему мирозданию, соответственно всем невидимым силам во вселенной. Получившие же в удел

демоническую власть, простирая ее на какие-то отдельные части мироздания, ими и управляют, и сами обладают отдельным видом сущности и силы. К тому же они некоторым образом соприродны тем, которыми управляют, и неотделимы от них; а боги, даже когда входят в тела, остаются совершенно отделенными от них. Стало быть, попечение о телах не приносит какого-либо ущерба тем, кому служит тело, и оно охватывается <76> высшим, обращается к нему и не представляет для него никакого препятствия; но демонам примыкание к рождающей природе и происходящее от нее разделение по необходимости подает более низкий удел. В целом же божественное является руководящим и стоит во главе устройства сущих, а демоническое является служебным и усердно воспринимает то, что предписывают боги, направляя свою деятельность на то, что боги замышляют, чего желают и что приказывают. Потому-то боги и удалены от сил, вовлекающихся в становление, а демоны не полностью чисты от них. Итак, вот что мы прибавили по поводу этого различия и думаем, что на основании обоих рассмотрений, предыдущего и нынешнего, оно стало более понятным.

**21.** А то разделение на подверженных страстям и бесстрастных, на которое ты указываешь, можно было бы, пожалуй, пропустить как не соответствующее ни одному из высших родов, по ранее высказанным нами причинам. Тем не менее стоит его опровергнуть потому, что оно установлено, исходя из действий, совершаемых так, как будто (высшие роды) подвержены страстям. В самом деле, какие священные обряды и служение, совершаемое по жреческим законам, происходят посредством страсти или вызывают какое-либо удовлетворение страстей? Разве они не установлены разумно и от начала согласно священным законам богов? Подражают же они божественному порядку, как умопостигаемому, так и небесному. И они содержат вечные

меры сущих и обладают удивительными средствами, ниспосланными сюда от творца и отца всех, с помощью которых невыразимое изрекается в тайных символах, <77> бесформенное удерживается в формах, высшее всякого образа отпечатывается через образы, и всё совершается благодаря единой божественной причине, которая настолько удалена от страстей, что даже разум бессилен коснуться ее.

Итак, быть может, и в этом причина заблуждения в представлениях относительно страстей. Ведь люди, будучи бессильны стяжать познание об этих вещах путем рассуждения, но полагая, что это возможно, целиком руководствуются собственными человеческими страстями и судят о божественном на основании собственных состояний. Однако они здесь глубоко ошибаются двойным образом: и по причине неудачных представлений о божественных вещах, и потому, что, обманувшись насчет них, притягивают их к человеческим страстям. А следовало бы действия, совершаемые одинаково в отношении богов и людей — например, коленопреклонения, падения ниц, дары, подношения первых плодов, — разуметь не одним и тем же образом в обоих случаях, но те и другие полагать отдельно, соответственно различию в досточтимости: одни превозносить как божественные, а другие считать маловажными как человеческие, и совершение одних приписывать страсти у совершающих и у тех, в отношении кого они производятся — ведь они человеческие и телесные, — а действие других, совершающихся при неизменном изумлении, возвышенном состоянии, умной радости и в неколебимом умонастроении, чрезвычайно почитать, поскольку они посвящены богам.

## II

**1.** Необходимо также показать тебе и то, чем демон отличается от героя и души: по сущности, по силе или по действию. Так вот, я утверждаю, что демоны появляются благодаря порождающим и творческим силам богов, когда

исхождение [πρόοδος] достигает крайнего предела и <78> последних распределений, герои же — благодаря пребывающим в божественных сущих логосам жизни, а от них образуются и выделяются первые и последние степени душ.

Рожденные таким образом от различных причин, они разнятся и по самой сущности: сущность демонов является созидающей, содействует образованию космических природ и осуществляет надзор за каждым из возникающих сущих, а сущность героев является животворящей и разумной и руководит душами. И для демонов следует выделить силы плодотворящие и надзирающие за природой и за связью душ с телами, а героям подобает уделять животворящие, руководящие людьми и свободные от становления.

**2.** Соответственно следует разграничить и их действия; и нужно отметить, что действия демонов — скорее космические и более распространяются на совершаемое ими самими, а действия героев простираются не так широко и обращены на устроение души.

В то время как те разграничены таким вот образом, эта — вторичная, находится в конце божественных чинов и от обоих этих родов получает в удел кое-какие отдельные силы, а сама по себе изобилует другими, скорее излишними, сторонами; она предпочитает то одни, то другие формы и определения и бросается от одного образа жизни к другому; в каждом месте мироздания она использует разнообразные образы существования и принципы, соединяясь с чем захочет, удаляясь от чего бы ни пожелала, уподобляясь <79> всем сущим и отличаясь от них благодаря инаковости; она предуготовляет сродные логосы для сущих и становящихся, сама же соединяется с богами на основании иных, нежели соединяющие между собой демонов и героев, сочетаний сущностей и сил. И она, с одной стороны, в меньшей степени, чем те, обладает вечностью сходных жизни и деятельности, а с другой стороны, благодаря благой воле бо-

гов и озарению подаваемым от них светом, часто восходит выше, возводимая к более могущественному ангельскому чину. А когда всё это целое уже не медлит в пределах души, оно успешно достигает ангельской души и непорочной жизни. Поэтому-то и представляется, что душа содержит в себе всевозможные сущности и действия, разнообразнейшие логосы и полноту форм. И если надо высказать истину, она вечно определяется как некое единое, но, вступая в общение с руководящими причинами, соединяется то с одними, то с другими.

Итак, поскольку таково общее различие между (демонами, героями и душами), не нужно более спорить о том, чем же они, в конце концов, различаются. В самом деле, какое каждый род имеет отличие в природе, по тому и следует отличать их друг от друга; и насколько они способны составлять единое сочетание, в той мере следует и исследовать их взаимоотношение: ведь таким образом можно было бы безошибочно охватить их мыслью и составить представление о каждом отдельно.

**3.** Ну, а теперь я перейду к их явлениям. Какое же они имеют различие? Ведь ты спрашиваешь, как распознать присутствие бога, ангела, архангела, демона или какого-либо архонта, или души. Что ж, одним словом я <80> определяю, что явления соответствуют их сущностям, силам и действиям: ведь каковы они есть, такими и являются призывающим, производят действия и показывают соответствующие им образы и подобающие им знаки.

А чтобы дать определение для каждого в отдельности, скажем, что знамения[29] богов бывают одного вида, демонов — разнообразны, ангелов — более просты, чем у демонов, но уступают божественным, архангелов — несколько более приближаются к божественным причинам; знамения

[29] Или: «явления» (φάσματα).

же архонтов разнообразны, но упорядочены по чину, если ты имеешь в виду владык мира, управляющих подлунными стихиями, а если тех, что стоят над материей, то их (знамения) еще более разнообразны, но менее совершенны, чем у тех; знамения же душ бывают всевозможного вида. И знамения богов блистающие и прекрасные на вид, архангелов — грозные и в то же время спокойные, ангелов — более кроткие, а демонов — страшные; знамения же героев — хотя о них и не упомянуто в вопросе, пусть будет дан ответ и о них, ради истины — более спокойны, нежели демонские; знамения архонтов внушают страх, если те властвуют над мирозданием, пагубны же и мучительны для видящих, если связаны с материей; знамения же душ чем-то сходны с героическими, однако уступают им.

Итак, еще раз: знамения богов совершенно неизменны по величию, форме, внешнему виду и по всему, что им присуще; архангелов — близки к божественным, но отстают от них по тождеству; ангелов — еще менее совершенны, <81> но неизменны; знамения же демонов от случая к случаю бывают видимы в разных формах, причем одни и те же являются то большими, то малыми. Так же и знамения архонтов: руководящие пребывают без изменений, а связанные с материей многообразно изменяются; знамения героев подобны демонским; наконец, знамения душ значительно уступают демонским по причине изменчивости.

Кроме того, божественным знамениям приличествуют порядок и покой, архангельским — деятельность порядка и покоя, ангельским присущи уже несвободные от движения упорядоченность и спокойствие, а демонским знамениям сопутствуют смятение и беспорядок. Знамениям архонтов сопутствуют видения, согласующиеся с обоими представлениями, которые мы изложили ранее: присущим материи соответствуют беспорядочные, а руководящим — неподвижно утвержденные в себе самих; знамения героев находятся под воздействием движения и не лишены измен-

чивости; душевные же в чем-то подобны знамениям героев, однако стоят ниже их.

Помимо этих особенностей, божественные знамения излучают почти неописуемую красоту, повергающую зрящих в изумление, которая подает божественную радость и проявляется неизреченной соразмерностью, отличаясь от прочих видов благообразия. Блаженные же видения архангелов тоже обладают величайшей красотой, но уже не столь же неизреченной и изумительной, как божественная; ангельские же лишь в определенной мере причастны красоте, которую получают от архангелов. Демонические же и героические самовидимые духи, и те и другие, обладают красотой в ограниченных формах; однако демоническая (красота) выстроена на соотношениях, определяющих сущность, а героическая являет <82> мужество. Знамения же архонтов надо разделить надвое: ибо одни являют владычественную и природную красоту, а другие показывают искусственное и упорядочивающее изящество. А знамения душ тоже упорядочены благодаря определенным соотношениям, но разделенным больше, чем у героев, выраженным частным образом и принадлежащим единому виду. Если же надо дать общее определение относительно всех, то я утверждаю, что, как каждый род из всех расположен по чину и каков по своей природе, сообразно этому он причастен и красоте, в соответствии с определенным каждому уделом.

**4.** Переходя теперь к другим их особенностям, скажем, что стремительность действий у богов превосходит даже быстроту самого ума, хотя эти (действия) сами в себе неподвижны и устойчивы; у архангелов их быстрота некоторым образом смешана с деятельными энергиями; у ангелов она уже сопряжена с некоторым движением, и они уже не способны совершать что-либо так же одновременно с речью; у демонов же быстрота действий видится большей, чем в реальности. А при героических действиях в движениях

проявляется некое великолепие, но совершение того, что они стремятся сделать, происходит не так быстро, как это присуще демонам. У архонтов первые[30] действия представляются значительными и властными, вторые же по видимости более многочисленны, но на деле не достигают результата; в действиях же душ видится больше движения, но они слабее героических. <83>

Кроме того, величие явлений, бывающих от богов, столь огромно, что иногда оно затмевает собой и всё небо, и солнце, и луну, а земля уже не в силах оставаться в покое, когда они нисходят; когда же являются архангелы, некоторые части мироздания двигаются вместе с ними и в качестве предтечи им предшествует разделенный свет, а сами они являют величие сияния соответственно мере их владычества. Ниже этого находится ангельское величие, по незначительности и численному разделению, величие же демонов разделено еще больше и не всегда созерцается равным образом. Героическое же, показывающееся низшим этого, являет большее великодушие в постоянстве. А из архонтов те, что управляют космическими формами, являются как великие и массивные, распределенные же по материи отличаются большой надменностью и бахвальством. Явления же душ не все видятся одинаковыми и оказываются меньшими, чем у героев. Вообще же соответственно могуществу сил каждого из родов и объему власти, которую они простирают и которой владычествуют, каждому из них присуще и подобающее величие явлений, в том же самом соотношении.

Вместе с этим внесем также ясность и по поводу самоявленных изображений. Итак, при непосредственном зрении богов видения зрятся даже более отчетливыми, чем сама истина, блистают совершенно явственно и проявляются великолепно и отчетливо; видения архангелов созерцаются истинными и совершенными; видения же ангелов сохраня-

[30] То есть действия первой группы архонтов из вышеупомянутых двух.

ют <84> один и тот же образ, однако несколько уступают по наполненности познанием. Неясны видения демонов, а видения героев оказываются еще слабее тех. Видения же архонтов космические отчетливы, а материальные смутны, однако и те и другие видятся властными; а видения душ предстают подобными теням.

То же самое касается и света. Изображения богов блистают сильнее света, архангельские исполнены сверхъестественного света, а ангельские — лучезарны. Демоны же являют мутный огонь, а герои — смешанный из многих элементов; архонты же космические являют более чистый огонь, а относящиеся к материи — смешанный из несходных и противоположных элементов; души же производят свет, отягощенный многими смешениями, связанными со становлением, и видимый лишь частично.

Таким же образом, соответственно сказанному, неделимый и невыразимый огонь богов сияет и наполняет все глубины мироздания как пламя, но не как мироздание. Огонь архангелов неделим, но наблюдается великое множество, держащееся окрест него, предшествующее или сопутствующее ему. Огонь же ангелов проявляется более раздробленным, однако на совершеннейшие формы. А огонь демонов разграничивается делением на еще более мелкие части, может быть выражен словом и не превосходит зрение созерцающих высшие роды. Огонь же героев имеет примерно такой же характер, как у (демонов), однако не достигает полного подобия. А среди архонтов огонь высших <85> созерцается более ясным, а относящихся к материи — более темным. Наконец, огонь душ проявляется как состоящий из многих частей и многообразный, смешанный из многих космических природ. И огонь богов при видении совершенно неподвижен; огонь архангелов причастен покою, а у ангелов движется на одном месте; огонь у демонов неустойчив, а у героев еще более переменчив; у первых архонтов огонь спокойный, а у низших связан с

беспорядочностью; у душ же огонь изменяется во многочисленных движениях.

**5.** Далее, сила, совершенно очищающая души, пребывает у богов, а возводящая — у архангелов; ангелы освобождают только от уз материи, а демоны тянут к природе; герои низводят до попечения о чувственных делах; архонты вручают либо власть над космическим, либо надзор за материальным; души же, являясь, некоторым образом повергают в становление.

Рассмотри также чистоту и устойчивость являющегося образа и всю ее присваивай высшим родам: его ослепительную яркость и неизменное в себе пребывание безусловно относи к богам; сияние, как бы находящееся в ином, приписывай архангелам, а пребывающее в ином — ангелам. С другой же стороны противопоставь движущееся, не стоящее на месте и наполненное чуждыми природами — всё это соответствует низшим чинам.

Однако же следует разделить и это последнее, на основании различия в смешении. Ведь с демонами смешиваются космические испарения, беспокойно движущиеся вместе с движением мироздания; с героями соединяются порождающие сочетания духов, вместе с которыми и сами они <86> движутся; космические архонты пребывают точно таким же образом, являя то вселенское, чем обладают, а связанные с материей преисполнены материальными жидкостями; души же наполняются избыточными сквернами и чуждыми духами, — вот с чем каждый из этих родов и обнаруживает себя при явлениях.

Немаловажным признаком да будет для тебя и мгновенное поглощение материи у богов; постепенное ее расточение у архангелов, очищение и уход от нее у ангелов, упорядочивание ее надлежащим образом у демонов, сочетание с ней в подобающих мерах и искусная забота о ней у героев. У архонтов владыки миров подчиняют ее как превосходя-

щие и таким образом являют себя, связанные же с материей показывают себя совершенно преисполненными материей. Души чистые показываются свободными от материи, а противоположного свойства — окруженными ею.

6. К тому же и дары от явлений не все одинаковы и приносят не одни и те же плоды. Присутствие[31] богов подает нам здравие тела, добродетель души, чистоту ума и, попросту говоря, возведение всего, что есть в нас, к собственным началам. Оно уничтожает в нас холод и растление, взращивает же теплоту и делает ее сильнее и мощнее, позволяет всё соразмерить в душе и уме, воссиявает светом в умопостигаемой гармонии и показывает очам души то, что не является телом, как тело, посредством телесных глаз. А <87> присутствие архангелов производит то же самое, за исключением того, что подает эти блага не постоянно, не во всех случаях, не достаточные, не совершенные и не неотчуждаемые, а сияет сообразно явлениям. Присутствие ангелов дарует еще более частные блага раздельным образом, а действие, посредством которого оно проявляется, намного уступает объемлющему его в себе совершенному свету. Присутствие демонов отягощает и карает болезнями тело, а душу стаскивает к природе, не отстраняет ее от тел и от прирожденного телам чувствования, спешащих к огню[32] удерживает в здешней области и не освобождает от оков судьбы [εἱμαρμένης]. Присутствие героев подобно демонскому, за исключением той особенности, что, помимо прочего, побуждает к неким благородным и великим делам. Самовидное явление космических архонтов дарует космические блага и всё для жизни,

[31] Или: «пришествие» (παρουσία).

[32] Аллюзия на *Халдейские оракулы*. Ср.: «Нужно спешить тебе к свету, к сияниям Отца», который далее назван огнем, сотворившим все вещи (Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon / Ed. crit. avec introd., trad. et comm. par B. Tambrun-Krasker. Athens—Paris—Bruxelles, 1995. P. 1, № 7; p. 3–4, № 31–32).

а явление материальных подает предметы материальные и земные. Ну, а созерцание душ непорочных и водворенных в чине ангелов является для души возвышающим и спасительным, проявляется при священной надежде и подает дарование именно тех благ, к которым стремится священная надежда; созерцание же иных душ низводит к становлению, губит плоды надежды и наполняет созерцающих страстями, пригвождающими к телам.

**7.** А что касается порядка, которого держатся созерцаемые, то он проявляется при самовидных явлениях: боги окружают себя богами или ангелами; архангелам предшествуют, выступают с ними в одном строю или <88> следуют позади ангелы, либо их окружает некая иная многочисленная ангельская стража; ангелы одновременно являют деяния, подобающие тому чину, в который они вступили; благие демоны позволяют одновременно созерцать свои творения и блага, которые они даруют, карающие демоны показывают виды наказаний, а остальные, в некотором смысле дурные, окружены некими вредоносными и дикими зверями-кровопийцами; (космические) архонты являют при себе кое-какие части мироздания, а остальные архонты влекут за собой беспорядочность и неправильность материи. Поскольку же всецелая душа не удерживается ни в каком частном образе, можно видеть бесформенный огонь, показывающий по всему мирозданию единую, целую, неделимую и бесформенную душу всего; у очистившейся души видны огненные очертания и чистый несмешанный огонь, и ее внутренний свет и форма видятся чистыми и устойчивыми, и она следует за возводящим ее вождем, радуясь благому волению, и в своих деяниях сама являет свой собственный порядок; клонящаяся же книзу душа тащит на себе следы оков и наказаний, обременена сборищами материальных духов, угнетена неоднородными волнениями материи и зрится как установившая над собой власть демонов, отвечающих за порождение.

Кратко сказать, все эти роды являют вместе с собой собственные воинства, а также показывают и области, которые им достались на долю, и уделы, в которых обитают, и воздушные являют воздушный огонь, земные — земной и более темный, а небесные — более светлый. В самих же этих трех <*89*> пределах все роды разделяются на три чина — начальный, срединный и конечный: роды богов являют наивысшие и чистейшие причины этого тройного порядка; роды архангелов <...>[33]; (ангелы) происходят от архангелов; роды демонов проявляются как служащие им; точно так же служебными являются и роды героев, однако они заняты не теми же служениями, что демоны, но другими, отличными от них; роды архонтов занимают положение, которое дает им в удел связь или с мирозданием, или с материей; роды же душ являются самым последним чином высших родов. Вот почему первые показывают вместе с собой и первые места, вторые — вторые в каждом из этих трех чинов, и прочее сообразно положению каждого рода.

8. Что же касается тонкости света, то боги сияют столь тонко, что телесные глаза не в силах вместить это, но испытывают то же самое, что рыбы, вытащенные из мутной и плотной влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ведь люди, созерцающие божественный огонь, не будучи в силах вдыхать тонкость божественного огня, изнемогают, как можно видеть, и это препятствует их природному дыханию. Архангелы тоже блистают чистотой, невыносимой для дыхания, однако не такой же нестерпимой, как у высших родов. Пришествие ангелов создает переносимое смешение воздуха, так что для теургов уже возможно соединиться с ним. Из-за демонов же весь воздух целиком ничего не <90> претерпевает, а находящийся вокруг них не утончается, и свет, в котором они являют свою форму, не предшествует им, охватывая и проницая воздух, и некое сияние окрест них

[33] В тексте лакуна.

не освещает всё вокруг. А что до героев, то им сопутствуют движения некоторых частей земли и раздается грохот, но весь воздух не становится более тонким и неподходящим для теургов, так что они могут его вместить. Окружение же архонтов составляет множество труднопереносимых знамений, космических или земных, но при этом не возникает сверхмирной тонкости или утончения высших стихий. А душевным явлениям более всего сродни светящийся воздух, и он, соприкоснувшись с ними, принимает в себя их очертание.

**9.** Наконец, что касается состояний души у призывающих, то при явлении богов они получают свободное от страстей превосходящее совершенство и всецело лучшее действие, причащаются божественной любви и великой неописуемой радости; при явлении архангелов они получают чистый покой, умное созерцание и непоколебимую силу; при явлении ангелов они причащаются разумной мудрости и истины, чистой добродетели, несомненного знания и соразмерного устроения. Когда же они созерцают демонов, они получают желание порождения, влечение к природе, удовлетворение от деяний в согласии с судьбой и силу для совершения всех этих действий; при созерцании героев они получают иные подобные расположения души, причем души влекутся к общению и <91> приобретают многочисленные стремления; при явлениях же архонтов в душе бывают движения, связанные с мирозданием или с материей. А во время видений душ они приобретают порождающие устремления и сопряженную с ними власть для попечения о телах, а также всё прочее, с этим связанное.

Помимо этого, явление богов приносит истину и силу, успех в делах и дарования величайших благ, а остальные явления соразмерным образом доставляют присущее каждому из чинов: так, явление архангелов подает истину не вообще обо всем, а определенным образом о некоторых

вещах, и не всегда, а иногда, не неопределенным образом обо всем или повсюду, но определенно таким-то образом или по поводу того-то, и точно так же обладает силой — не вообще ко всему и не безразлично всегда и повсюду, но иногда и кое-где. А явление ангелов еще более избирательно в этом, всегда охватывая меньшие области при даровании благ. Явление же демонов дарует уже не душевные блага, но либо телесные, либо относящиеся к телу, и то когда это позволяет порядок мироздания. Точно так же и явление героев подает блага второго и третьего порядка, имея в виду в целом земное и вселенское управление душами. Явления архонтов даруют одно — блага мироздания и всё для жизни, а другое — второстепенные, связанные с материей, но приносящие немалую пользу. Души же, являясь, доставляют созерцателям то, что содействует человеческой жизни. Таким вот образом, соответственно собственному чину каждого из родов, как подобает определен у нас и его дар, и получен подходящий и полный ответ <92> на твои вопросы об их явлениях. Итак, вот что у нас да будет об этом сказано.

**10.** А то, что ты нам предлагаешь в качестве их определения, высказывая либо как собственное мнение, либо как услышанное от других, высказано неверно и несправедливо. Ибо ты говоришь, что похвальба и явление тех или иных видений — общее для богов, демонов и всех высших родов. Но это не так, как ты полагаешь: ведь бог, ангел и благой демон наставляют человека при помощи своей сущности, но никоим образом не нуждаются в словах для увеличения действия имеющейся у них силы или своих благ. Ибо истина сосуществует с богами точно так же, как солнцу по сущности соприсутствует свет; а вместе с тем мы утверждаем, что бог не нуждается ни в чем — ни в красоте, ни в какой-либо добродетели, которую можно было бы добавить ему на словах. А ангелы и демоны всегда принимают истину от богов, так что те и другие никогда не высказывают ничего

противного ей, будучи совершенными по той же самой сущности, и не могут ничего больше присоединить к ней ради славословия.

Так когда же случается тот обман при похвальбе, о котором ты говоришь? Когда допускается какая-нибудь ошибка в теургическом искусстве и являются не те самовидные изображения, какие нужно, но одни вместо других: ведь тогда менее совершенные принимают вид более почитаемых чинов, прикидываясь тем, чей облик приняли, и тут-то произносят хвастливые речи, превосходящие их настоящую силу. Ибо, <93> я думаю, поскольку рядом появляется поддельное первое начало, из этого заблуждения проистекает много лжи, которую жрецам следует распознавать, исходя из всего порядка в знамениях, не соблюдающие который выдают себя, и отклонять их воображаемые притязания как никоим образом не принадлежащие истинным и благими духам. Итак, не следует допускать погрешности при истинном суждении о сущих: ведь и в других науках и искусствах мы не одобряем, когда дела в них терпят вред из-за погрешностей.

Стало быть, и здесь ты тоже не составляй представление о том, что совершается с трудом посредством многих усилий, следуя тем, кто сгоряча по неведению набрасывается на учение о видениях, но вот что тебе следует о них говорить. Если неудачные действия, не приведшие к самовидным явлениям, таковы, как ты говоришь, хвастливые и ложные, то, значит, те, что принадлежат истинным знатокам огня, подлинны и истинны. Ведь как во всех других областях высшие в первую очередь начинают с себя и самим себе дают то, что передают другим, будь то в сущности, в жизни или в движении, так и доставляющие истину всем сущим в первую очередь бывают истинны в отношении самих себя и прежде всего являют созерцающими собственную сущность; вот почему они показывают теургам самовидный огонь. Ведь не дело теплоты — охлаждать, а света — затемнять или

скрывать что-либо из сущих, и ничему иному из как бы то ни было действующих по сущности не свойственна одновременно и способность к противоположному действию. А вот не обладающее природными свойствами и противоположное действующему по сущности — оно способно принять в себя противоположное или по природе впасть во зло. <94>

Посему то же самое мы скажем и о видениях[34]. Ведь если сами они не истинны, но представляются иными таким образом, как это свойственно сущим, то они, разумеется, не пребывают среди самовидных духов, но представляются таковыми, как будто истинные; они причастны лжи и обману точно так же, как являющиеся призрачные образы, и таким образом попусту увлекают мысль к тому, что не будет никаким из высших родов, но будет тоже из числа обманчивых заблуждений. Ведь подражание сущему, имеющее неясное сходство и становящееся причиной обмана, не подобает никакому из истинных и по-настоящему сущих родов; но боги и следующие за богами открывают сами истинные образы себя и никоим образом не предлагают их видения, подобные возникающим в воде или в зеркалах. Ибо ради чего они стали бы их показывать? В качестве доказательства своей сущности и силы? Но такие видения совершенно лишены этого, поскольку становятся причиной заблуждения и обмана для верящих им и уводят созерцателей от истинного познания богов. Или чтобы доставить видящим их нечто полезное? Но какая польза может быть от лжи? А если и не так, свойственно ли природе божественного испускать из себя призраки? И когда же это неподвижно пребывающий в себе род, причина сущности и истины, мог бы вложить в иное место какое-либо ложное подобие, вышедшее из него? Значит, бог никоим образом не превращается сам в призраки и не представляет их от себя посредством других, но истинные видения сияют при истинных душевных нравах.

[34] Или: «призраках» (τῶν φαντασμάτων).

Точно так же и <95> спутники богов являются ревнителями самовидной божественной истины.

А твое нынешнее высказывание, что общим для богов, демонов и прочих являются создание образов и хвастовство, перемешивает высшие роды между собой и уничтожает какое бы то ни было различие между ними: ведь таким образом всё у них окажется общим и высшим не будет дано никакого преимущества. Итак, можно возразить тебе еще справедливее: чем же тогда род богов будет лучше демонского? Но эти роды не обладают общностью, и она не связана с воображаемым, и не подобает делать выводы о первых истинных отображениях первых родов, исходя из ошибок последних и находящихся в конце. Держась такого мнения об этом, можно, пожалуй, достичь подобающего и угодного богам.

**11.** Следующие же за этим рассуждения о предметах, относительно которых неведение и обман ты признаёшь нечестием и нечистотой, побуждая нас преподать истинное учение о них, совершенно бесспорны и одинаковым образом признаются всеми. В самом деле, кто не согласится, что достоверное знание сущего наиболее подобает богам, а незнание, уносящееся к не-сущему, дальше всего отстоит от божественной причины истинных образов? Но поскольку сказанного недостаточно, я присовокуплю недостающее; а так как обоснование тут дается чаще философски и логически, а не исходя из деятельного жреческого искусства, я считаю необходимым сказать об этом нечто более теургически.

Итак, пусть неведение и обман будут заблуждением и <96> нечестием, однако по этой причине не сделаются ложными подобающие подношения богам и божественные деяния, ведь не мышление связывает теургов с богами: что тогда мешало бы вступать в теургическое единение с богами тем, кто занимается умозрительной философией? На самом

же деле это не так. Но теургическое единение подается совершением неизреченных дел, боголепно осуществляемых превыше всякого мышления, а также силой безгласных символов, постижимых лишь для богов. Потому-то мы и совершаем их не мышлением: ведь тогда их действие было бы умным и зависело бы от нас; но ни то ни другое не истинно. Ибо даже когда мы не мыслим о них, знамения сами по себе делают свое дело, и неизреченная сила богов, к которым они относятся, опознаёт собственные образы сама по себе, а не по принуждению от нашего мышления: ведь по природе ни объемлющее не бывает движимо объемлемыми, ни совершенное — несовершенными, ни целое — частями. Поэтому, разумеется, божественные причины не приглашаются предварительно к действию нашими мыслями; впрочем, нужно, чтобы они и все лучшие расположения души, а также наша чистота предшествовали (этому) как некоторые сопутствующие причины, но в собственном смысле побуждающими божественное воление являются сами божественные знамения; и, таким образом, действия богов возбуждаются ими самими, не допуская ни от кого из низших чего-либо в качестве основания для своей деятельности.

Это рассуждение было растянуто ради того, чтобы ты не думал, будто вся власть над действием при теургии исходит от нас, и не полагал, что при истинном расположении <97> наших мыслей их истинное действие совершается благополучно, а при обмане случаются ошибки. Ведь если мы знаем особенности, относящиеся к каждому роду, это еще не значит, что мы постигли и их истинность на деле. Однако деятельное единение никогда не происходит без познания, хотя не тождественно ему: таким образом, божественная чистота возникает не посредством правильного знания, как чистота тела — вследствие непорочности, но она, скорее, свободна от знания и превосходит его. Но и ничто иное в нас, будучи человеческим, не содействует каким-либо образом совершению божественных деяний.

Итак, прими это, высказанное мимоходом, но достаточное для возражения на всё твое представление о теургическом искусстве. Из той же самой возможности вытекают и те рассуждения, в которых ты признаёшь знание о богах богоугодным и полезным и называешь тьмою неведение о досточтимых и прекрасных вещах, а светом — знание: ты полагаешь, что одно наполнило людей всяким злом через невежество и дерзость, а другое считаешь причиной всех благ. Но ведь всё это относится к тому же самому, что и прежде сказанное, и подобающее рассуждение об этом высказано там же. Стало быть, нужно обойти это молчанием, перейти же к вопросам об искусстве прорицания и разрешить их вкратце.

## III

**1.** Итак, сначала ты требуешь обстоятельно разъяснить тебе, чем является совершающееся при предсказании будущего. <98> Так вот, непосредственно узнать то, к чему ты стремишься, невозможно. Ведь ты думаешь, судя по смыслу вопроса, будто предвидение это нечто такое, что возникает, нечто существующее на основе заложенного в природе. Но оно не входит в число принадлежащих к становлению и не является чем-то таким, что производит природное изменение; это не какое-то ухищрение, придуманное как уловка, изобретенная для жизненной пользы; это вообще не человеческое действие, а божественное и сверхъестественное, свыше с небес посылаемое, по самой природе шествующее впереди всего, нерожденное и вечное.

Так вот, величайшее противоядие против всех подобных недоумений таково: познать основу предсказания будущего — что оно берет начало не от тел и не от телесных страстей, не от какой-либо природы и не от природных сил, не от человеческой подготовки или связанных с ней навыков, даже не от какого-либо искусства, извне приобретенного, в некоторой степени исследующего относящиеся к жизни

вещи; но вся его сила восходит к богам и от богов подается, оно совершается путем божественных действий или знамений, вызывает божественные видения и научные умозрения. А все остальное подчиняется в качестве орудий ниспосылаемому от богов дару предвидения: то, что относится к нашей душе и телу, и то, что содержится в природе целого или в собственных природах отдельных сущих; а кое-что как бы предшествует в чине материи — например, местоположения или нечто иное подобное.

Итак, если кто-нибудь, оставив без внимания первичные причины, относит то, что касается предсказания будущего, к вспомогательным средствам — таким как движения тел, изменения состояний или какие-нибудь иные возникновения, действия человеческой жизни, душевные или физические соотношения, — и считает, что говорит нечто очевидное, <99> или полагает, что, объясняя причины всего этого через их соотношение друг с другом, он объяснил точный смысл происходящего, то он глубоко ошибся во всем. Но единственное верное определение и единственное основание для всего такового — никоим образом не производить беспричинно предсказание будущего, исходя из того, что не имеет в себе никакого предвидения, но с помощью богов, содержащих в себе пределы всего знания сущих, и, исходя из этого, исследовать частное искусство прорицание о мироздании в целом и обо всех отдельных природах в нем. Ведь такова первоначальная и наиболее общая причина, содержащая изначально в себе самой то, что она подает причастным ей, а преимущественно доставляющая истину, в которой нуждается искусство предсказания, предвладеющая сущностью и причиной возникающих вещей, на основании которых по необходимости неложно происходит предвидение. Итак, таково да будет у нас общее основание всего искусства предсказания, исходя из которого возможно научно установить и все его виды. Давай же теперь займемся ими, следуя предложенным тобой вопросам.

**2.** Относительно искусства прорицания во сне говорится следующее: когда мы спим, посредством сновидений мы часто отправляемся в будущее, не находясь в беспокойном экстазе, ибо тело лежит спокойно, но при этом уже не сознавая себя так, как наяву. Однако то, что ты говоришь, обычно происходит при человеческих сновидениях, приходящих из души, либо от возникающих в нас помышлений или слов, либо от всего того, что возбуждается из-за фантазий или каких-нибудь дневных забот: они бывают то истинны, <100> то ложны и в некоторых случаях имеют отношение к действительности, но по большей части ошибочны. Однако сны, называемые ниспосланными богом, не возникают таким образом, как ты говоришь, но либо в момент отхода сна, как раз когда мы переходим к бодрствованию, можно услышать некий быстрый голос, указывающий, что нужно делать, либо голоса слышатся во время пребывания между бодрствованием и сном или даже при совершенном бодрствовании. А иногда неосязамый и бестелесный дух со всех сторон охватывает лежащих, так что увидеть его невозможно, но при этом бывает иное его ощущение и уразумение, поскольку он свистит, приходя, и окружает отовсюду без какого-либо прикосновения, и совершает удивительные деяния для избавления души и тела от страстей. А иной раз, когда воссияет блистающий тихий свет, зрение угнетается и прежде распахнутые глаза закрываются, но другие чувства продолжают бодрствовать и ощущают, как во свете являются боги, слышат то, что те говорят, и, постигая, познают то, что они делают. А еще совершеннее этого бывает созерцание, когда и глаза видят, и ум, влекомый, следит за совершающимся, и одновременно происходит движение созерцателей.

Таковы эти сны и вот так отличаются, не походя ни на какие из человеческих; но и сон, и смыкание глаз, и словно бы впадение в оцепенение, и состояние между сном и бодрствованием, и только начинающееся или совершенное бодр-

ствование — всё это божественно и необходимо для приятия богов, от самих богов ниспосылается, и отчасти <101> такие вещи предшествуют божественному явлению.

Итак, удали из числа божественных сновидений, в которых как раз преимущественно присутствует относящееся к предсказанию будущего, какое бы то ни было состояние сна и невозможность как наяву постигать являющееся. Ведь невозможно, чтобы явное присутствие богов было ниже бывающего наяву уразумения; но, если уж говорить истину, ему необходимо быть даже более явным и точным, чем то, и вызывать более совершенное осознавание. А некоторые, не зная этих признаков по-настоящему провидческих сновидений и размышляя о них тем или иным обыкновенным образом, по-человечески, достигают с их помощью предвидения будущего лишь изредка, случайно, а потому, естественно, недоумевают, как сновидения могут содержать истину. Мне кажется, именно это смущает и тебя, по причине незнания их истинных признаков. Но тебе необходимо, положив их как основу истинного исследования сновидений, следовать всем положениям относительно предсказания будущего во сне.

**3.** Говорят же об этом вот что. Поскольку душа обладает двойной жизнью — одной с телом, другой отдельно от всякого тела, — то мы, бодрствуя в оставшееся время жительства, большей частью живем жизнью, общей с телом, и разве что иногда, при мышлении и рассуждении, целиком отделяемся от него чистыми разумениями; во сне же мы как бы совершенно освобождаемся от неких наложенных на нас оков и живем отделенной от них жизнью знания. Тогда-то вот разумный или божественный вид жизни — будь это одно и то же или существуй каждый частным образом сам <102> по себе — пробуждается в нас и действует согласно своей природе. Таким образом, поскольку ум созерцает сущее, а душа заключает в себе логосы всех происходящих

вещей, она, естественно, провидит будущие события, определяемые посредством предшествующих им логосов, на основании содержащей их причины. А еще более совершенным этого образом она предсказывает будущее тогда, когда со всем тем, от чего отделена, объединяет области жизни и умные энергии: ведь тогда она наполняется от вселенной всяким познанием, так что в наивысшей степени достигает представлений о совершающемся в мироздании. Но именно в то время, когда она соединяется с богами таковым освобожденным (от земного) действием, она приемлет саму истиннейшую полноту умозрений, от которых проистекает истинное предсказание будущего, — и здесь заложены наиподлиннейшие основания божественных сновидений. Так вот, если душа сплетет свою умную и божественную часть с высшими родами, тогда и ее сновидения станут чище, будь то относящиеся к богам, или к бестелесным самим по себе сущим, или, попросту сказать, к тому, что способствует (познанию) истины об умопостигаемых. Если же она возводит смыслы возникающих вещей к их причинам — богам, то приемлет от них силу и знание, учитывающее то, что было и что будет, простирает созерцание на всякое время, рассматривает воздействия происходящего во времени и принимает участие в его упорядочении, попечении и подобающем исправлении: излечивает больные тела, благоустраивает то, что у людей пребывает неустроенным и в беспорядке, и часто совершает открытия в искусствах <103> и вводит справедливые и законные установления.

Таким вот образом в Асклепионе[35] через божественные сновидения прекращаются болезни, а врачебное искусство составилось из священных снов благодаря порядку ночных явлений. Всё войско Александра, могшее ночью полностью погибнуть, спаслось благодаря явившемуся во сне Дионису, указавшему избавление от неизлечимых страданий.

[35] Святилище Асклепия, бога врачевания, находилось в Эпидавре; при святилище была лечебница и штат врачей.

Афутис, осаждаемый царем Лисандром, спасся благодаря посланным Аммоном сновидениям, когда тот, немедленно сняв осаду, как можно быстрее отвел оттуда свое войско[36]. И к чему рассказывать подробно о каждом случае, когда постоянно ежедневно случающееся делает это явным лучше слов?

**4.** Итак, о божественном предсказании будущего по снам и о том, что это такое, как происходит и сколь великую пользу приносит людям, сказанного достаточно. Но ты говоришь, что многие достигают будущего через исступление и божественное вдохновение, придя в бодрственное состояние, так что действуют и чувствами, однако затем опять не сознают сами себя или же не сознают так, как прежде. Что ж, я хочу представить доказательства того, что и в этих случаях они подлинно одержимы богами: ведь если они предлагают богам-вдохновителям всю свою жизнь как колесницу или орудие, или переменяют человеческую жизнь на божественную, или проживают свою жизнь в присутствии бога, то они действуют не чувственно и не приходят в бодрствование так, как имеющие возбужденные чувства, не сами достигают будущего и не движутся так, как действующие по стремлению, а также не <104> сознают сами себя ни как прежде, ни каким бы то ни было иным образом, вообще не обращают свой рассудок на самих себя и не предлагают какого бы то ни было собственного частного знания.

Доказательство же этому величайшее: ведь многие не обжигаются, даже когда подносится огонь, поскольку огонь не касается их благодаря божественному вдохновению; а многие, обжигаясь, не сопротивляются, потому что в это время не живут жизнью живого существа. И одни при втыкании вертелов, а другие при ударах по спине топором не

[36] Афутис — город во Фракии. Лисандр — спартанский военачальник времен Пелопоннесской войны. Упомянутая Ямвлихом история рассказана у Плутарха (*Сравнительные жизнеописания*, Лисандр, 20).

ощущают этого; иные же при рассечении рук кинжалами совершенно ничего не сознают. И их действия нисколько не человеческие, ведь недоступное становится доступным при божественном вдохновении, и они бросаются в огонь и проходят через огонь, а также переходят реки подобно жрице в Кастабаллах[37]. Из этого ясно, что они, пребывая в исступлении, не сознают сами себя и не живут ни человеческой жизнью, ни жизнью живого существа согласно ощущениям и желаниям, но получают взамен некую иную, более божественную жизнь, которой вдохновляются и которой полностью одержимы.

**5.** Итак, существует много видов божественной одержимости и божественное вдохновение возбуждается многими способами, именно поэтому его признаки многочисленны и разнообразны. Ибо, с одной стороны, различные боги, которыми мы вдохновляемы, и вдохновляют по-разному; с другой же стороны, различные виды исступления вызывают и различие в боговдохновенности. Ведь либо бог обладает нами, либо мы целиком оказываемся божиими, либо мы действуем общей с ним энергией; и иногда мы бываем причастны наименьшей силе <105> бога, иногда — средней, а иногда — высшей; и имеет место то простая причастность [μετουσία], то общение [κοινωνία], а порой и единение [ἕνωσις] этих боговдохновленных (с богом); и вкушает это либо только душа, либо в соучастии с телом, либо даже живая общность.

Потому-то и признаки, отличающие вдохновляемых, оказываются многообразными: движение тела и некоторых его частей, его полная неподвижность, гармоничные построения и хороводы, слаженные возгласы — или проти-

---

[37] По сообщению Страбона (*География*, XII, 1, 7), в Кастабаллах было святилище Артемиды Перасийской, «где, как говорят, жрицы безболезненно ходят босиком по раскаленным углям».

воположное этому; и тело то видится поднимающимся, или раздувающимся, или носимым высоко по воздуху — либо с ним происходят противоположные этим явления; наблюдается и равномерность голоса по силе или длинные интервалы, разделенные посреди молчанием, а с другой стороны — неравномерность, причем иногда звуки извлекаются и испускаются музыкально, а иногда иным образом.

**6.** Величайшее же, что бывает видимо ведо́мому богом, это сходящий и проникающий в него дух, сколь он велик и каков он; и он мистически убеждается и руководится им. Бывает видим воспринимающему прежде восприятия и образ огня; а иногда и всем созерцающим становится ясно, когда бог сходит или удаляется: исходя из этого-то сведущим и становится известно истиннейшее, наисильнейшее и наиболее упорядоченное в нем, и он естественным образом сообщает истину об этом и о том, какую силу подает или что совершает. А тайно приводящие духов помимо этих блаженных видений словно бы осязают во тьме и не знают ничего из того, что творят, кроме очень немногих признаков, проявляющихся через тело <106> одержимого богом, и других отчетливо видимых, но не знают всего того о божественном вдохновении, что сокрыто в тайне. Однако я возвращаюсь к теме. Ведь если пришествие огня богов и некий неизреченный образ света приходят к одержимому извне, с силой наполняют его целиком и отовсюду охватывают его кругом внутри, так что он не может произвести никакого собственного действия, то какое ощущение, разумение или собственное намерение может возникнуть у приемлющего божественный огонь? Или какое человеческое движение могло бы тогда вмешаться, какое могло бы возникнуть человеческое восприятие страсти, или экстаза, или ошибка в представлениях, или что-либо еще подобное, что принимает большинство? Итак, таковы да будут доказательства истинного божественного вдохновения, обратив внимание

на которые никто не потерпит неудачу в достижении правильного знания о нем.

**7.** Однако же недостаточно изучить только это, и никто не достиг бы совершенства в божественной науке, зная одно это. Но нужно также узнать и то, что такое божественное исступление и как оно возникает. Так вот, неправильно полагают, что это порыв мысли в результате демонического вдохновения. Ведь мысль человека не движется, если он действительно одержим, а вдохновение возникает не от демонов, но от богов. И, таким образом, это не просто исступление, но восхождение и переход к высшему, а помешательство и исступление представляют собой откат к худшему. Кроме того, рассуждающий так относительно одержимых божеством говорит что-то о привходящих признаках, однако не объясняет главного. А это — их всецелая одержимость божеством, вслед за которой позже приходит и <107> исступление. Значит, несправедливо было бы полагать, что божественное исступление связано с душой и какой-то из ее способностей, или с умом и чем-то из его способностей или действий, или с телесной слабостью либо с отсутствием таковой, и нет оснований считать, что оно возникает таким образом. Ибо действие боговдохновенности не является человеческим и вся его власть опирается не на человеческие члены или действия, но они подчиняются иным образом и бог пользуется ими как инструментами, а всё действие при предсказании будущего он осуществляет сам от себя и действует сам по себе, не смешиваясь и отдельно от прочего, так что ни душа никак не движется, ни тело. Вот почему предсказание будущего совершается неложно, когда осуществляется так, как я говорю. Когда же душа начинает действовать первой и вмешивается или тело как-либо вторгается и нарушает божественную гармонию, пророчества становятся беспорядочными и ложными, а одержимость уже не является ни истинной, ни подлинно божественной.

**8.** Итак, если бы истинное предсказание будущего было освобождением божественного в душе от остального, или отделением ума, или неким достижением, или силой и напряжением действия либо страсти, или остротой и напором мысли, или разгорячением ума (и) всем подобным, что приводится в движение нашей душой, тогда разумно было бы предположить, что божественное исступление — дело души. А если бы тело, вследствие тех или иных сочетаний качеств, например, меланхолических или каких бы то ни было еще, либо еще более частных причин — из-за жары, холода, влажности или некоего определенного их вида либо смешения в каком-то соотношении или <108> слияния, либо из-за дыхания, либо из-за избытка или недостатка перечисленного, — становилось бы причиной боговдохновенного исступления, тогда и претерпевание изменения было бы телесным и вызываемым естественными движениями. Если же основание (исступления) заключалось бы в возбуждении обоих, души и тела, постольку поскольку они соединены друг с другом, тогда таковое движение было бы общим движением живого существа. Но божественное исступление не является действием ни тела, ни души, ни обоих вместе: ведь они не содержат в себе никакой причины для божественного изменения и по природе лучшее не рождается от худшего.

Но необходимо исследовать причины божественного безумия, — а ими является исходящий от богов свет, посылаемые ими духи и приходящая от них всесовершенная власть, охватывающая всё в нас, полностью изгоняющая наши собственные сознание и движение и возбуждающая речи не согласно с мыслью говорящих — напротив, как говорится, безумными устами они произносят их, всецело служа и подчиняясь одному лишь действию владеющего. Вот каково в целом божественное исступление, и вот по каким причинам оно происходит, если говорить о нем в общем, а не обстоятельно.

**9.** Вдобавок к этому ты говоришь и следующее: что некоторые из приходящих в исступление оказываются охвачены божественной одержимостью, слушая флейты, кимвалы[38], барабаны или какую-нибудь мелодию, как совершающие обряды корибантов[39], одержимые Сабазием[40] и служители Матери[41]. Посему нужно рассказать и о причинах этих явлений: как они происходят и каков смысл в их совершении.

Так вот, то, что музыка является чем-то возбуждающим и волнующим, <109> что звук флейт возбуждает или исцеляет страсти заблуждения, что музыка изменяет смешения и расположения в теле и что одни мелодии приводят в вакхическое исступление, а другие прекращают его, и то, каким образом различия в них согласуются с теми или иными расположениями души, а также то, что беспокойная и изменчивая мелодия, каковы Олимповы мелодии[42], свойственна экстатическим состояниям, и все тому подобное, о чем говорят, — всё это, мне кажется, чуждо божественному исступлению, ибо это действия естественные и человеческие, зависящие от нашего искусства, а божественное в них никоим образом не обнаруживается.

Мы же, скорее, говорим о том, что звуки и мелодии посвящаются богам, как подобает каждому из них, и внутренняя

[38] Кимвал — культовый музыкальный инструмент в виде двух медных тарелок.

[39] Корибанты — мифические предшественники жрецов Кибелы во Фригии, в экстатическом состоянии, с музыкой и танцами, отправлявшие служение этой богине. Считались детьми Аполлона и музы Талии.

[40] Сабазий — фригийский бог, отождествлявшийся с Дионисом.

[41] Матерь богов, или Кибела, была фригийской богиней; после того как ее культ проник в Грецию, она была отождествлена с Реей и пользовалась большой популярностью. Служители Кибелы доводили себя до экстатического состояния вплоть до нанесения друг другу кровавых ран и самооскопления.

[42] Олимп — легендарный древнегреческий певец и музыкант, принадлежавший к фригийскому культу Матери богов. По преданию, разработал технику игры на флейте.

связь с ними[43] определена подходящим образом согласно собственному чину и силам каждого, а также соответственно движениям внутри самого целого и издаваемым по причине этих движений гармоничным звукам. Соответственно этому-то вот сродству мелодий с богами и происходит их пришествие — ведь здесь нет никакого разделения, так что им непосредственно причастно то, что оказалось подобно им, — и сразу же возникает совершенное исступление и наполнение высшей сущностью и силой. Это так не потому, что тело и душа созвучны друг другу и претерпевают влияние мелодий, но потому, что вдохновение богов не отделено от божественной гармонии, а приспособлено к ней от начала и дается ею для причастия в подобающей мере; и соответственно каждому чину богов происходит его возбуждение и прекращение. А рвотой, очисткой <110> и лечением называть это никоим образом не следует. Ведь первоначально оно возникает в нас от природы, а не из-за какой-то болезни, избытка или выделения, и всё его начало и основание образовывается свыше и божественно.

Однако не следует говорить и того, что душа изначально основана на гармонии и ритме: ведь в таком случае божественное исступление было бы свойственно только душе. Итак, лучше направить таковое утверждение к тому, что душа, конечно, прежде чем ниспослать себя в тело, слышала божественную гармонию; стало быть, и после прихода в тело она, всякий раз, когда слышит такие звуки, которые более всего хранят божественный след гармонии, радушно принимает их и благодаря им вспоминает о божественной гармонии, устремляется к ней и считает своей, воспринимая ее в той мере, насколько возможно ей причаствовать.

**10.** Итак, вот таким образом можно было бы в общем объяснить причину божественного предсказания будущего.

[43] Т. е. связь звуков и богов.

Когда же мы приводим частные обоснования касательно нее, мы не говорим ни о том, что природа ведет каждого к тому, что ему родственно, ведь божественное исступление не является воздействием природы; ни о том, что смешение воздуха и содержащегося в нем вызывает различие и в состоянии тела одержимых божеством, ведь воздействие вдохновения богов не изменяется в зависимости от телесных сил или состояний[44]; ни о том, что именуемое вдохновением божиим сходно со страстями и возникающими явлениями, ведь бесстрастное и высшее всякого становления дарование богов людям — дело их собственной энергии. Но поскольку сила корибантов является охранительной и совершающей, а особенности обрядов Сабазия готовят к вакхическому исступлению, очищению душ и освобождению от древнего <111> божия гнева, то и вдохновения их, конечно, совершенно различны.

Одержимых Матерью богов ты, кажется, считаешь мужчинами, ведь так ты и назвал одержимых ею[45]. Однако это вовсе не истинно: ибо одержимыми Матерью богов бывают главным образом женщины, а из мужчин очень немногие, и те в большинстве более изнеженные. И это исступление обладает животворящей и наполняющей силой, чем оно весьма отличается от всякого другого безумия.

Итак, таким вот образом последовательно шествуя путем настоящего рассуждения и различая, как подобает, наития от Нимф или Пана и прочие их разновидности согласно силам богов, мы отделим их друг от друга на основании относящихся к ним особенностей и объясним, почему некоторые убегают и проводят время в горах, зачем оказываются связанными и почему воздается почитание посредством жертвоприношений; и всё это мы возведем к божественным причинам, поскольку они обладают сами в себе полнотой

[44] Буквально: «смешений» (имеется в виду — жизненных соков и сил).

[45] Буквально: «ведь так ты и назвал их — τοὺς μητρίζοντας» (причастие в мужском роде).

власти. Но мы не будем говорить, что какие-либо накопившиеся телесные или душевные выделения нуждаются в очищении и что круговращения времен года являются причинами таковых изменений, и не скажем, что восприятие подобного и лишение противоположного приносит некое исцеление при таковой избыточности: ведь всё таковое относится к телу и совершенно отделено от божественной и умной жизни. Но как каждому свойственно по природе, соответственно тому совершаются и относящиеся к нему действия, а потому приходящие от богов и приводящие людей в вакхический экстаз духи прогоняют всякое иное человеческое и природное движение, и не следует сравнивать образ их действия с привычными известными <112> действиями, но подобает возводить их к полностью отличным от них первичным божественным причинам.

**11.** Итак, вот таков этот образ боговдохновенности и вот таким образом он возникает. Другим же является общеизвестное и наиболее очевидное многообразное боговдохновенное прорицание оракулов, о котором ты высказываешь следующее: одни пьют воду подобно жрецу Клария[46] в Колофоне, другие сидят возле пещер, как прорицательницы в Дельфах, а на иных воздействуют испарения от воды, как на пророчиц в Бранхидах[47]. И ты упомянул именно об этих трех прославленных оракулах не потому, что только они здесь были — ведь намного больше существовало других, не упомянутых, — но потому, что они превосходили остальные, и вместе с тем ты в достаточной мере объясняешь, ради чего это исследуется — я имею в виду образ предвидения,

[46] Т. е. Аполлона Кларийского (или Кларосского): один из оракулов этого бога находился близ древнегреческого города Колофон, к северо-западу от Эфеса.

[47] Село Бранхиды было основано в Бактрии потомками легендарного Бранха, возлюбленного Аполлона. Там находились святилище и оракул этого бога.

ниспосылаемого людям от богов, — и потому-то тебе достаточно этих. Итак, мы тоже будем говорить об этих трех, а большинство прорицалищ обойдем в слове молчанием.

Всеми признаётся, что прорицалище в Колофоне дает ответы посредством воды. Ибо в подземном помещении есть источник, и прорицатель пьет из него в некоторые определенные ночи, после того, как ранее совершено множество священнодействий, и, отпив, дает оракул, уже не будучи видим присутствующим зрителям. Стало быть, отсюда очевидно, что та вода наделена пророческим даром; но каким образом она является таковой, уже, по пословице, не всякий муж позна́ет. Ведь кажется, что через нее проходит некий пророческий дух; однако же на <113> самом деле это не так. Ведь божественное не могло бы распространиться таким образом, через протяжение и разделение, в причастных ему, но оно, действуя извне и озаряя источник, наполняет его силой от собственного предведения будущего; однако вдохновение, которое подает вода, не всё исходит от бога, но оно лишь делает сияющий в нас дух пригодным и очищенным, благодаря чему мы делаемся способными вместить бога. Иное же дело, важнее этого — сверкающее свыше пришествие бога: в самом деле, оно не удаляется ни от кого из стяжавших его благодаря соприкосновению и близости с ним; оно является немедленно и пользуется пророком как орудием, не принадлежащим самому себе и не сознающим ничего из того, что он говорит или где на земле находится, так что и после изречения оракула он как-то с трудом приходит в себя. А прежде чем так вот пить, он воздерживается от пищи целый день и ночь, уединяется в неких святилищах, недоступных большинству, когда у него начинается божественное исступление, и через удаление и освобождение от человеческих дел очищает себя для приятия бога; вот почему он испытывает вдохновение бога, сияющее на чистом престоле его души, и ей беспрепятственно подается одержимость и совершенное невозбранное присутствие.

А пророчица в Дельфах или пророчествует людям под влиянием тонкого огненного духа, поднимающегося откуда-то из пещеры, или изрекает оракул, сидя на медном сиденье с тремя ножками, или даже на сиденье с четырьмя ножками, которое посвящено <114> богу: в любом случае она таким образом отдает себя божественному духу и озаряется лучом божественного огня. И всякий раз, когда сплошной сильный огонь, поднимаясь из пещеры, окружает ее отовсюду, она наполняется от него божественным сиянием; когда же она устраивается на престоле[48] бога, она соединяется с неподвижной провидческой силой бога; в результате обоих этих приготовлений она вся оказывается во власти бога. И тогда-то вот бог приходит к ней, оставаясь отделенным и озаряя, будучи иным, чем огонь, чем дух, чем его собственный престол и всякая природная и священная обстановка, видимая в этом месте.

А женщина, дающая оракулы в Бранхидах, наполняется ли она божественным сиянием, держа жезл, изначально врученный ей каким-либо богом, предсказывает ли будущее сидя на оси, воспринимает ли бога, смачивая в воде ноги или край одежды либо вдыхая испарения от воды, — во всех этих случаях она, приготовляя необходимое для принятия, принимает (бога) извне.

На это же указывают и множество жертвоприношений, и древнее установление всего священного обряда, и все остальное, что боголепно совершается перед изречением оракула: и омовения пророчицы, и воздержание от пищи целых три дня, и ее пребывание в святилищах, когда она уже охвачена светом и услаждается им долгое время. Ибо всё это — призывание бога, чтобы он пришел и явил вовне свое присутствие и чудесное вдохновение, которое случается перед его приходом в обычное место; а в самом духе, поднимающемся от источника, происходящее указывает на

[48] Или: «сиденье»; имеется в виду треножник или четвероножник.

некоего иного, более чтимого и отдельного от этого места бога — <115> причину и места, и самого источника, и вообще предсказания будущего.

**12.** Итак, теперь ясно, что прорицание оракулов согласуется со всеми положениями, которые мы ранее высказали относительно предсказания будущего. Ведь таковая сила, будучи неотделимой от природы мест и служащих ей тел или действуя в соответствии с численно ограниченным движением, не могла бы происходящее повсюду и всегда предвидеть таким же образом[49]; однако же, освободившись и покинув места и численно отмеренные времена, будучи выше возникающего во времени и ограниченного местом, она в равной мере присутствует в сущих повсюду, в то же время постоянно связана с возникающим во времени и собрала воедино истину всего сущего благодаря собственной обособленной и превосходящей всё сущности.

Так вот, если мы сказали об этом правильно, то провидческая сила богов не охватывается частично никаким местом, никаким отдельным человеческим телом, никакой боговдохновенной душой в каком-либо одном виде отдельных сущих, но, будучи обособленной и неделимой, целиком присутствует повсюду в способных причаститься ей, извне освещает и наполняет всё, проходит через все стихии, объемлет землю и воздух, огонь и воду, не лишает себя никого из живых существ и руководимых природой сущих, но одним больше, другим меньше дарует от себя некую часть предвидения; впрочем, она сама, существуя раньше всех сущих по своей обособленности, в состоянии наполнить всё в той мере, в какой каждый может ее причаститься.

**13.** Рассмотрим далее иной вид <116> предсказания будущего — не публичный, а частный, о котором ты гово-

[49] Т. е. всегда и повсюду.

ришь следующее: «вставшие на начертанные знаки и как бы исполняющиеся от проникновения»[50]. Правда, охватить его одним определением нелегко, поскольку им дурно пользуются. Однако общераспространенный его вид, который в ходу у большинства людей и использует ложь и невыносимый обман, вообще не допускает присутствия какого-либо бога, но возбуждает некое движение души к богам и получает от них некий смутный и призрачный образ, который по недостатку силы имеет обыкновение порой разрушаться из-за дурных демонических духов. А тот, который действительно поддерживается богами, как в прочих отношениях непорочен и чист, неизменен, истинен, так и для враждебных духов неприступен и не встречает от них препятствий: ведь как при появлении солнечного света тьма не может по природе выдержать сияния и тотчас полностью скрывается, совершенно удаляется и уходит прочь, точно так же, когда из разнообразных источников сияет наполняющая всех благами сила богов, для смятения от злых духов нет места, оно не способно как-либо проявиться, но стало как бы ничем или несуществующим, нигде не имея возможности для природного движения, когда присутствуют высшие сущие, или досаждать им, когда они сияют.

Итак, относительно столь большого отличия между этими двумя видами я не буду пользоваться другими признаками для различения их, нежели названные тобой: ведь когда ты говоришь «вставшие на начертанные знаки», ты, по-видимому, указываешь не на что иное, как на причину всех связанных с этим зол. Ибо некоторые, отнесшись с пренебрежением ко всему учению о способном достигать цели созерцании при призывании и служении эпопта, презрев чин богослужения и благочестивейшее <117> долговременное упорство в трудах, отвергнув древние установления,

[50] Имеется в виду проникновение в них духа прорицания.

моления и другие священные обряды, полагают, что достаточно одного лишь стояния на начертанных знаках, и, совершив это в течение одного часа, думают, будто в них входит некий дух. Но что может из этого выйти хорошего или совершенного? Или как можно вечной и поистине божественной сущности сочетаться в священных обрядах с мимолетными действиями? Вот почему, стало быть, такие необузданные мужи ошибаются во всем, и не стоит причислять их к прорицателям.

**14.** О другом же роде предсказания будущего ты говоришь вот что: «Иные, осознавая себя в остальном, благодаря способности воображения пророчествуют по вдохновению свыше, взяв в помощники одни — темноту, другие — глотание каких-то (веществ) [καταπόσεις τινῶν], а иные — заклинания и снадобья; и одним видения бывают через воду, другим — на стене, иным — на открытом воздухе, а другим — на солнце или на каком-нибудь ином из небесных тел». Так вот, всё то, о чем ты говоришь, будучи многообразным родом предсказания будущего, объединяется единой силой, которую можно было бы назвать приведением света. Она каким-то образом озаряет божественным светом эфирную и сияющую колесницу, окружающую душу, благодаря чему божественные видения охватывают нашу силу воображения, движимые волей богов. Ведь вся жизнь души и все силы в ней движутся, подчиняясь богам, так, как пожелают ее руководители.

А происходит это двояко: или когда душе являются боги, или когда они изливают на нее некий исходящий из них свет; в обоих случаях по образу действия обособленными бывают и <118> божественное присутствие, и сияние. Итак, внимание и мышление души сознают происходящее, поскольку божественный свет не прикасается к ним, но он дает божественную силу способности воображения, потому что она пробуждается к созданию видений не сама от себя,

но богами, когда обычное человеческое ее употребление полностью прекратилось.

Поскольку же восприимчиво бывает либо противоположное к противоположному благодаря изменению или выходу из себя, либо сродное и родственное благодаря подобию, то, естественно, вызывающие свет иногда берут в помощники тьму, а порой для содействия осиянию пользуются светом солнца, луны или вообще сиянием небосвода.

Иногда же для перенесения в будущее используют и свойства некоторых предметов, подобающие богам, или заклинания и составы, и всё это сделано подходящим образом для подготовки к восприятию, для пришествия и явления богов. А порой свет проводят и через воду, поскольку она, будучи прозрачной, по природе расположена к восприятию света. В иных же случаях устраивают так, чтобы он светил на стену, начертаниями священных надписей заранее подготовив наилучшим образом на стене место для света, а вместе с тем давая там для него опору в четко определенном месте, чтобы он разливался далеко.

Могут существовать и многие другие способы приведения света, но все они являются подготовкой к одному — воссиянию света, какими бы ни были инструменты, посредством которых оно происходит. Но поскольку оно бывает извне, одно обладает всем, что содействует воле и замыслу богов, и несет величайший <119> священный озаряющий свет, сияющий свыше то из эфира, то из воздуха, или от луны либо солнца, или из какой-то иной небесной сферы, то из всего этого ясно, что этот способ предсказания будущего совершенно свободен, первичен и достоин богов.

**15.** Давай же теперь перейдем к способу, осуществляющемуся посредством человеческого искусства, который больше сопряжен с догадками и мнением. Ты говоришь о нем вот что: «Они научились искусству погони за будущим посредством внутренностей, птиц и звезд». Есть и

множество других подобных искусств, но, впрочем, и этих достаточно, чтобы дать представление обо всем этом искусном виде предсказания будущего. Так вот, говоря вообще, он пользуется некоторыми божественными знаменьями, подаваемыми от богов разнообразными способами. Исходя из божественных свидетельств, согласно сродству обстоятельств с являемыми знаменьями, это искусство некоторым образом строит предположения и предсказывает будущее по догадкам, делая выводы о нем, исходя из некоторых вероятностей. А знамения боги дают посредством природы, служащей им при возникновении — и общей, и особенной для каждого из сущих, — или же через связанных с порождением[51] демонов, которые, войдя в стихии вселенной и в отдельные тела — в живых существ и во все сущие в мироздании, — с легкостью ведут являющееся туда, куда угодно богам. Они символически проявляют волю богов и показывают замысел о будущем, «не говоря и не утаивая, но давая знамения», согласно Гераклиту, поскольку и через это предуведомление отпечатлевают способ творения. Итак, подобно тому, как они порождают всё посредством образов, они и знамения дают <120> точно так же посредством условных знаков[52]; а возможно, они таким же образом делают острее и нашу восприимчивость.

**16.** Итак, таково да будет у нас общее определение всему подобному человеческому искусству; что же до частностей, то внутренности или душа животных, начальствующий над ними демон, воздух или движение воздуха и круговращение атмосферы разнообразно изменяются так, как это угодно богам. Знаменьем же часто считается то, что они лишены сердца или других частей из числа наиважнейших, при лишении которых в живых существах вообще не может

[51] Или: «становлением, возникновением».

[52] Или: «примет».

удержаться жизнь. Птицами же движет стремление их собственной души, движет ими и демон — хранитель живых существ, а также изменение в воздухе и сила, сходящая в воздух с неба: всё, согласующееся с волениями богов, руководит ими в соответствии с тем, что изначально предписывают боги. Доказательство же этому величайшее: ведь не похоже на какое-то природное явление то, что птицы часто падают и губят сами себя, но это некое сверхъестественное дело, поскольку существует кто-то другой, совершающий это посредством птиц.

А движения звезд, конечно, приближаются к вечным небесным круговращениям не только по местоположению, но также по силе и распространению света; и они движутся так, как повелевают небесные боги. Ведь наияснейшая и высшая часть воздуха, надлежащим образом устроенная для соединения с огнем, лишь только боги дают позволение, немедленно воспламеняется. Если же кто-нибудь сочтет, что от небесных тел вливаются в воздух какие-то истечения, то его мнение не будет чуждо тому, что происходит <121> часто в божественном искусстве. Единение же и взаимное тяготение всего, а также совместное, как бы в едином живом существе, движение наиболее удаленных частей, словно находящихся рядом, ниспосылают от богов людям явление этих знамений, приходящее к людям, во-первых, посредством неба, а затем и воздуха, наивозможно яснейшим образом.

Итак, исходя из всего сказанного, ясно и то, что боги ниспосылают людям знамения, пользуясь многими промежуточными орудиями, используя служение демонов, душ и всей природы и всё то в мироздании, что им повинуется, руководя всем благодаря единому началу и испуская ниспосылаемое от них движение, как сами пожелают. Следовательно, они, будучи совершенно обособленными от всех и свободными от отношения и связи с возникновением, руководят всем в становлении и в природе согласно со

своей собственной волей. Значит, и обоснование предсказания будущего приходит, конечно, к тому же самому, что и рассуждение о сотворении и промысле богов. Ведь и оно тоже не низводит ум высших сущих к здешнему и к нам, поскольку он пребывает сам в себе, а относит к нему знамения и вообще предсказание будущего и обнаруживает, что они исходят от него.

**17.** Наконец, ты интересуешься образом предсказания будущего, чем он является и каков он, однако мы уже изъяснили его в общем и в частностях. Ты же сначала высказываешь о прорицаниях мнение, что все говорят, будто достигают предвидения будущего благодаря богам или демонам, но его невозможно узреть никому иному, кроме одних лишь владык будущих событий. Затем ты недоумеваешь, снисходит ли божество при служении людям до такой степени, что не <122> отказывается даже от неких гаданий на ячменной муке. Но ты нехорошо разумеешь, называя служением изобилие силы богов и разливающуюся благость, всё охватывающую причину, попечение о нас и руководство. К тому же тебе не известен способ действия, потому что (бог) не спускается и не обращается к нам, но руководит, будучи обособленным, и дарует себя причастникам, а сам не выходит из себя и не умаляется, не служит причастникам, но, напротив, пользуется всеми как прислужниками.

Мне также кажется, что данное утверждение ошибочно и в другом: ведь, рассуждая о деяниях богов по-человечески, оно таким образом оспаривает и то, каким образом они совершаются. Ибо, поскольку мы изменчивы из-за страстей и иногда, склоняясь к подчиненным, заботимся о них, из этого делается неверное умозаключение о том, что и сила богов служит тем, кем они управляют; однако она не снисходит каким бы то ни было образом к причастному ей ни при создании миров, ни в промысле о возникающем, ни при предсказании его будущего, но всем уделяет от благ и всё делает

подобным себе, без зависти помогает подчиненным, а сама остается неподвижной в себе тем больше, чем более насыщена собственным совершенством. И она не оказывается во власти причастников, но делает своими причащающихся ей и полностью оберегает их, а сама остается совершенной в себе и одновременно объединяет их в себе, никому из них не подвластная и никем не объемлемая.

Итак, напрасно подобное предположение беспокоит <123> людей. Ведь бог не разделяется по различным способам предсказания будущего, но неделимо производит их все: он не выполняет это в разное время то одними, то другими способами, но осуществляет их все сразу единым броском; и он не удерживается возле знамений, заключенный в них или ограниченный ими, но сам в себе содержит знамения, соединяет их воедино и выводит из себя по одному лишь волению.

Если же он простирается предуведомлением даже до бездушных вещей — например, камешков, палок, каких-то деревьев, камней, пшеничных зерен или ячменной крупы, — то это-то и есть самое удивительное в предзнаменовании божественного предвидения, поскольку оно даже в бездушных влагает душу и неподвижным дает движение, делает все вещи ясными, понятными, сопряженными со смыслом и определенными с помощью критериев мышления, хотя они не имеют никакого разума сами по себе. А также, мне кажется, бог указывает с помощью этих вещей и на некое иное чудо, демоническое. Ведь как он устраивает порой, что и бестолковые люди возвещают нечто мудрой речью — из чего всем становится очевидно, что происшедшее есть дело не какое-то человеческое, а божественное, — точно так же и посредством лишенных познания вещей он открывает мысли, превышающие всякое знание. Вместе с этим он показывает людям и то, что являемые знамения достойны веры, и то, что они выше природы, а бог обособлен от нее; таким образом непознаваемое в природе он делает познаваемым и

не познающее делает познающим, а в нас через эти знамения влагает разумение и посредством всех сущих в мироздании движет наш ум к истине о сущих, бывших и будущих.

Так вот, я думаю, что, исходя из этого, способ предсказания <124> будущего делается ясным, и он совершенно противоположен тому, чего ты опасаешься и к чему относишься с подозрением. Ведь он является руководящим, первичным, самовластным и охватывает в себе, соединяя, всё, а сам не охватывается ничем и не разделяется участвующими в нем, но сам разом неделимо достигает всех и властвует, безграничной силой господствуя над всеми и подавая знамения все разом. На основании этого ты, конечно, легко разрешишь эти частные недоумения, беспокоящие большинство людей, и от всех вещей подобающим образом взойдешь к умному, божественному и неложному знаменованию богов.

**18.** Итак, таким образом мы доказали, что божественное не нисходит в знамения предсказания будущего; но после этого спора нас поджидает другой, не уступающий уже проведенным, который ты сразу же начинаешь о причинах предсказания будущего: присутствует ли бог, ангел, демон или кто бы то ни было при явлениях, предсказаниях или каких бы то ни было священнодействиях? Что ж, на это у нас есть простой ответ: невозможно божественным действиям совершиться священнолепно без присутствия какого-либо руководителя из высших родов — исполнителя священнодействия. Когда деяния совершенны, самодостаточны и ни в чем не испытывают нужды, тогда их руководители — боги, когда же они промежуточны и кое в чем незначительно уступают высшим, тогда их совершают и являют ангелы, а низшие назначено осуществлять демонам. В самом деле, повсюду осуществление боголепных деяний вверено одному из высших родов; а поскольку без богов невозможно получить даже понятия о богах, то, конечно, достойные богов дела и <125> любое предвидение тоже никто не смог

бы осуществить без богов. Ведь человеческий род немощен и слаб, видит недалеко, и ничтожество свойственно ему по природе; единственное исцеление от присущего ему заблуждения, смятения и беспокойной изменчивости — это если он получит посильное причастие божественного света. Не признающий же этого (причастия) делает то же самое, что выводящие душу из бездушных или порождающие ум из неразумных: ведь он и в основу божественных дел беспричинно полагает небожественные вещи.

Итак, пожалуй, можно согласиться, что совершителем лучших деяний является бог, демон или ангел; однако при этом мы не допускаем того, что ты прежде высказал как общепризнанное, — будто он совершает это при нашем посредстве, по необходимости привлекаемый призываниями. Ибо бог и весь соединенный с ним сонм лучших родов пребывает выше необходимости, не только привносимой от людей, но и той, что охватывает мироздание; вот почему невозможно, чтобы нематериальная природа, не приемлющая никакого новоприобретенного порядка, рабски повиновалась какой бы то ни было необходимости, появляющейся извне. Далее, призывания и действия, которые совершает сведущий (теург), сами, по уподоблению и присвоению, приближаются к высшим родам и соприкасаются с ними, а вовсе не по принуждению производят свои действия.

Стало быть, дело обстоит не так, как ты полагаешь — будто, после того как сведущий теург претерпел воздействие, происходящее становится видимо для пророчествующих и, таким образом, предсказание будущего совершается по необходимости, когда на прорицающего оказано воздействие: ведь это чуждо сущности высших родов и к тому же несообразно.

**19.** Но причина для высших сущих не является также и каким-то посредствующим <126> орудием, и через прорицающего не действует призывающий. Ведь так говорить

тоже нечестиво: ибо гораздо более истинно то, что бог есть всё, может всё, всё наполняет собой и единственный достоин заслуживающего внимания усердия и блаженной чести; человеческие же дела гнусны, не стоят ничего, и сравнивать их с (чем-либо) божественным можно лишь в шутку. Также мне смешно слышать и то, будто бог добровольно предстает кому-то либо из-за круговращения творения либо по другим причинам. Ибо высшее уже не будет ни нерожденным, если им руководит круговращение сотворенного мира, ни первопричиной всех сущих, если само присоединяется к чему-то по иным причинам. Итак, это и представлений о богах недостойно, и чуждо действиям, совершающимся при теургии; с подобным исследованием случилось то же самое, что бывает с большинством людей в связи с вопросом о сотворении вселенной и о промысле: ведь они, не в силах понять способ совершения этого и отделяя человеческие помыслы и рассуждения от богов, полностью уничтожают у них промысел и творение. Так вот, подобно тому как мы обычно возражаем таковым, что божественный способ творения и попечения является чем-то иным и что, конечно же, не следует по причине незнания отвергать его вообще, как будто он изначально не существует, так и тебе можно было бы в защиту сказать, что всякое предвидение и осуществление вечных деяний — это действия богов, и они совершаются не по необходимости и не по другим человеческим причинам, а по таким причинам, о которых знают только боги. <127>

**20.** Что же, возможно, разумно было бы нам, стремясь объяснить их, принять второе предложенное тобой исследование причин относительно того же самого: будто это говорит и воображает душа и ей принадлежат страсти, пробуждающиеся от малых проблесков? Но полагать так — неестественно и противно разуму: ведь всё возникающее происходит от некоей причины и сродное совершается благодаря сродному, а божественное деяние не является

случайным — ведь таковое беспричинно и совершенно не определено — и не порождается человеческой причиной, ибо она не подобает ему и является низшей, совершенное же не может вызываться несовершенным. Стало быть, все сходные деяния, производимые божественной причиной, происходят от нее самой. Ведь человеческая душа удерживается в одной-единственной форме и со всех сторон помрачается телом: как бы это состояние ни наименовать — рекой Амелет[53], или водой Леты, или неведением и безумием, или узами страстей, или лишением жизни, или чем-то другим из зол, — никто не нашел бы достойного названия для его странности. Следовательно, никоим образом не разумно предполагать, что она, удерживаемая в таковой темнице, могла бы когда-либо сделаться способной к подобному действию.

Ведь если так или иначе мы и кажемся способными делать что-либо благодаря причастию и озарению от богов, то лишь благодаря этому мы и вкушаем от божественного действия. Поэтому душа бывает причастна божественным деяниям не потому, что сама обладает собственной добродетелью и разумением: ведь если бы таковые деяния принадлежали душе, их совершала бы или всякая душа, или только обладающая собственным совершенством; на самом же деле никакая из них не готова к этому в достаточной мере, но даже <128> совершенная не совершенна для божественного действия. Стало быть, теургическое действие — иное, и только от богов подается успешное завершение божественных дел, так как иначе вообще не было бы нужды осуществлять служение богам, но, согласно такому суждению, у нас были бы божественные блага просто так, без богослужения. Если же эти мнения безумны и безрассудны, то следует отказаться и от того, что таковое предположение

[53] Амелет, «Избавляющая от забот» — согласно мифологии, одна из рек в подземном царстве.

приводит заслуживающую внимания причину для совершения божественных дел.

**21.** Значит, нисколько не может быть истинным и твое третье предположение, будто возникает некий вид существования [ὑποστάσεως], составленный из нашей души и приходящего извне божественного вдохновения. В самом деле, посмотри-ка на него повнимательнее, чтобы нам из-за него и его кажущейся благовидности не столкнуться как-нибудь незаметно с препятствием. Ведь если бы из двух как-нибудь составилось бы нечто единое, оно было бы целиком однородно, единоприродно и единосущно: так, стихии, сходясь воедино, образуют из многих элементов нечто единое, а многочисленные души смешиваются в одну всецелую душу. Однако совершенно отделенное не могло бы, пожалуй, стать каким-то образом единым с тем, что от него отделено, а потому душа не образует некий один вид существования с божественным вдохновением. Ведь если божественное не смешивается (ни с чем), то и душа не смешивается с ним; и если оно пребывает неизменным, то не может измениться через смешение от простого к составному.

Правда, прежде некоторые считали, что малые проблески пробуждают в нас и божественные образы[54], но таковые были физическими или в каком бы то ни было ином отношении телесными и, разумеется, не были способны <129> перейти из области случайного в божественное состояние. Но вот в рассматриваемом сейчас случае объявляют, что душа содействует божественному смешению, и (в таком случае) она очевидным образом оказывается равноценной богам, подает им некую частицу себя и, в свою очередь, воспринимает нечто от них, будет прикладывать мерила к высшим родам и сама будет ограничена ими. А самое ужасное из того, что некоторые высказывают, это будто боги, даже

---

[54] Платон. *Законы*, III, 677b2.

предшествуя порядку стихий, будут содержаться в том, что они совершают, — и окажется, что нечто, появившееся во времени и изменяющееся со временем, содержит в себе богов. Что же это за смешанный вид существования такой? Ведь если это то и другое вместе, то оно не будет единым из двух, но чем-то составным и собранным из обоих; если же это иное в отношении обоих, то вечное станет изменчивым, а божественное ничем не будет превосходить возникающее в природе; и возникающее несообразие окажется вечно воспроизводящимся через становление, а чем-то еще более нелепым будет разложение того, что возникло из вечных сущих. Следовательно, таковое мнение о предсказании будущего никоим образом не имеет какого-либо смысла. Давай же еще поразмышляем над этим странным предположением — не важно, считать ли его единым или делить надвое.

**22.** Итак, ты говоришь, что душа порождает силу, способную представить себе будущее благодаря таким движениям, или, при наличии сил, опирается на происходящее от материи посредством демонов, особенно душа, взятая от животных. Думается мне, что это является страшным беззаконием по отношению ко всему богословию и к теургической деятельности: ведь первое с самого начала кажется нелепым, коль скоро демоны оказываются рождающимися <130> и преходящими; другое же еще ужасней этого, если они изменяются под воздействием низших, чем они, хотя превосходят их; ибо демоны, конечно же, предсуществуют душе и телесным силам. К тому же каким образом действия отдельной души, заключенной в теле, могут превращаться в сущность и пребывать сами по себе отдельно вне души? Или каким образом телесные силы отделяются от тел, хотя они имеют свое бытие в телах? Кто же это их освобождает от телесного состава, а потом вновь соединяет после разделения в единое сочетание? Ведь таким образом подобный демон будет предсуществовать подчинению; это рассуждение

также содержит и общие затруднения — ведь как, в самом деле, предсказание будущего возникает от не владеющих прорицанием, а душа рождается от тел, не имеющих души? Или, говоря в общем, как более совершенное происходит от менее совершенного? Да и способ такого происхождения кажется мне невозможным: ведь невозможно, чтобы сущность возникала посредством движений души или телесных сил. Ибо сущность не может быть образована тем, что не имеет сущности.

Каким же образом душа становится способной представлять себе будущее? От кого получает пророческий дар? Ведь мы, конечно, видим, что из распространяющихся через рождение ничто никогда не бывает причастно чему-то большему, чем то, что дается ему от первоначально его породившего. Это похоже на восприятие какого-либо избыточного прибавления от не-сущего; разве что кто-нибудь скажет, пожалуй, что демоны вторглись в материю живых существ, поскольку она побуждает двигаться в согласии с ней. Итак, согласно этому мнению, демоны <131> не порождаются телесными силами, но, руководя ими и предсуществуя им, движутся вместе с ними одинаковым образом. Но если даже так и они в самом деле пребывают в таком согласии, я не вижу, каким способом можно (при этом) узнать что-либо истинное о будущем. Ведь предвидение и предсказание будущего принадлежит не сочувствующей силе, не присущей материи и заключенной в каком-нибудь месте и теле, но, напротив, свободной от всего этого. Итак, такие вот исправления да будут сделаны по поводу этого мнения.

**23.** Вслед за этим идут рассуждения, где сначала выражается сомнение относительно способа предсказания будущего, но в ходе дальнейшего развития (мысли) делается попытка совершенно его опровергнуть. Что ж, дадим и мы разъяснение по поводу того и другого. Начнем же с разрешения первого сомнения, а именно: во сне мы, ничего не совер-

шив, иногда постигаем будущее, а когда действуем, часто не постигаем. Это не потому, что причина прорицательства заключается в нас и в чем-либо внешнем. Ведь что касается тех событий, которые определены нашими предшествующими действиями и сопутствующими внешними обстоятельствами, то они сплетаются друг с другом по порядку, и дела в таких случаях совершаются определенным образом, и за предшествующими следуют связанные с ними. Но всякий раз, когда причина отделена, предсуществуя сама по себе, результат определен не нами и всё зависит от сущих вовне. Следовательно, и в данном случае то, что истина в снах не полностью согласуется с нашими делами и часто блистает сама по себе, показывает, что пророчество приходит извне, от богов, и полностью свободно, являя будущее, когда пожелает, как захочет, по благоволению. <132>

**24.** Вот, стало быть, таков ответ на эти недоумения. Но в последующих за этим рассуждениях, пытаясь истолковать способ предсказания будущего, ты полностью ниспровергаешь его. Ведь если его причиной оказывается страсть души, то какой благомыслящий мог бы длящееся и устойчивое предвидение приписать неустойчивому и безрассудному состоянию? Или почему же, наконец, душа, будучи в здравом уме и неизменной в своих лучших силах — разума и мышления, — не знает будущего, а обуреваемая в страсти беспорядочными и вносящими смятение движениями, постигает будущее? Ведь что, в самом деле, страсть имеет родственного с созерцанием сущих? Разве она, скорее, не мешает более истинному пониманию? К тому же, если бы дела и вещи в мироздании устраивались бы посредством страстей, уподобление страстям обеспечивало бы некую близость с ними; если же они совершаются посредством логосов и идей, то чем-то иным является и их предвидение, свободное от всякой страсти. Кроме того, страсть воспринимает только наличное и уже существующее, а предвидение постигает

и еще не существующее; значит, предвидеть и пребывать в страсти — разные вещи.

Однако рассмотрим и твои доводы в пользу такого мнения. Сдерживание чувств ведет к противоположному, чем то, о чем ты говоришь, ибо является признаком того, что никакое человеческое воображение в это самое время не приходит в действие. А принесенные богу курения обладают связью с ним, а не с душой созерцателя. Призывания же не возбуждают в воспринимающем мысленные порывы или телесные страсти, ведь они совершенно непознаваемы и неизреченны и произносятся понятно только богу, которого призывают; а то, что не все, <133> но более простые и юные сильнее расположены к этому, показывает, что таковые более приготовлены к восприятию приходящих извне и охватывающих их духов. Поэтому-то неверна догадка, что божественное исступление — это страсть; ведь из таковых знамений следует, что оно приходит извне, как вдохновение.

**25.** Итак, да будет это у нас рассмотрено таким образом; а вслед за тем от боговдохновенного помешательства рассуждение соскальзывает к исступлению разума, которое бывает к худшему, и неразумно говорится, что случающееся при болезнях исступление является причиной прорицания. Ведь этак можно придти к выводу, что божественная одержимость подобна излишкам черной желчи, извращениям от опьянения и припадку бешенства, случающемуся из-за бешеных собак. Посему сперва нужно установить различие между двумя видами исступлений: одни уводят к худшему <...>[55]; одни наполняют безрассудством и помешательством, а другие подают блага более драгоценные, чем человеческое здравомыслие; одни влекут к движению беспорядочному, дурному и материальному, а другие отдают себя в распоряжение причине, руководящей и самим устройством миро-

[55] В тексте лакуна.

здания; одни отклоняются от сознательного состояния как лишенные знания, а другие — соединяясь с превосходящими всякое наше восприятие; одни подвержены переменам, а другие неизменны; одни противны природе, а другие выше природы; одни тянут душу вниз, другие возвышают; одни ставят совершенно вне божественной области, а другие соединяют с ней.

Так почему же, в самом деле, настолько сбилось с пути рассуждение о предложенном <134> предмете, что от первейших благ перешло к последнему злу безумия? Ведь чем же божественная одержимость похожа на разлитие черной желчи, опьянение или иные умопомешательства, возбуждаемые телом? Какое прорицание могло бы как-либо возникнуть от знаков, подаваемых телом? Разве не является таковое отклонение совершенной порчей, а боговдохновенность — совершенством и спасением души? Не случается ли ей быть дурной по немощи, а лучшей — благодаря наполнению силой? И, попросту говоря, в одном случае (одержимость), приводя в состояние покоя то, что относится к собственной жизни и рассудку, предоставляет иному пользоваться собой, а в другом, совершая свои собственные действия, исполняет их наихудшим образом и с шумом.

Но наияснейшим из всех является то отличие, что в области божественного все действия изменяются. Ведь, подобно тому как высшие роды обособлены от всех прочих, так и действия их не похожи ни на что из существующего. Посему, если ты говоришь о божественном помешательстве, тотчас устрани все человеческие изменения. И когда ты приписываешь тем (действиям) священное воздержание, не рассматривай уже человеческую воздержанность как подобную этому. А своего рода помутнения зрения, бывающие при болезнях тела, и возбуждаемые болезнями видения никак не сравнивай с видениями божественными: ибо что общего они имеют между собой? Далее, неопределенные состояния, например между трезвением и исступлением,

тоже никогда не ставь рядом со священными видениями, ограниченными одним только действием богов. Также и с видениями, создаваемыми искусственно с помощью колдовства, не <135> сравнивай наияснейшие созерцания богов: ведь те не обладают ни действием, ни сущностью зримого, ни истинностью, а только по видимости представляют одни лишь призрачные видения.

Так вот, мы полагаем, что все таковые недоумения, как высказываемые неуместно и переходящие от противоположностей к противоположностям, не касаются до предлежащей темы; поэтому мы, показав их неуместность, более не считаем необходимым терять понапрасну время на их рассмотрение, поскольку это (будет) блуждание из склонности к препирательствам, а не ради какого-либо философского исследования[56].

**26.** Можно было бы, однако же, удивиться и многому иному в этом нововведении из любви поспорить, и, конечно, справедливо было бы ужаснуться противоречивости мнений, если бы кто дерзнул утверждать, что и таким людям возможно достичь истины, — а ведь всё это обнаруживается только у колдунов, вовсе не существуя в реальности, а также у возбуждаемых страстью или болезнью, находящихся в состоянии, во всех отношениях обманчивом. Так что же за происхождение у этих истин, и какое может иметься основание, малое или великое, для приложения содержащегося в них? Не следует принимать за истину ни то, что может возникнуть как-нибудь случайным образом, ведь, несомненно, истину случается писать даже действующим наобум; ни то, когда совершаемое точно соответствует совершающему, поскольку подобное встречается и в ощущениях и представлениях у животных; следовательно, это не обладает никакой подлинной, божественной и высшей, чем

[56] Ср.: Платон. *Филеб*, 16e4–17a5.

обычная природа, истинностью. Но (подлинная) истина — та, которая постоянно пребывает в действии одинаковым образом и имеет присутствующее в ней всецелое познание сущих, по природе связана с сущностью вещей, обладает неизменным разумом и знает всё в совершенстве, <136> твердо и определенно. Вот такую истину и следует связывать с предсказанием будущего. Стало быть, ей необходимо во многом отличаться от природной, каково врожденным образом свойственное некоторым животным предвидение землетрясений и дождей. Ведь последнее случается иным образом, через симпатию, когда некоторые животные приходят в движение вместе с некими частями и силами мира или благодаря некоей остроте ощущения предчувствуют события, уже совершающиеся в воздухе, но еще не происходящие на пространстве земли.

Итак, если мы говорим это верно, то, пусть даже мы получили из природы некое представление о сущем или прикосновение к будущему, не следует считать это за пророческое предвидение: да, оно подобно пророчеству, но за исключением того, что это последнее ни в чем не лишено определенности и истины, а первое постигает то, что случается часто, а не всегда, и с некоторыми, а не со всеми. Поэтому-то, если даже в искусствах вроде управления кораблем и врачевания существует какое-то знание, касающееся предвидения будущего, оно не имеет никакого отношения к божественному предвидению: ведь оно судит о будущем, исходя из уподоблений, и свидетельствуется некоторыми признаками, причем не всегда достоверными и не имеющими постоянной связи с тем, на что указывают и свидетельствами чего эти признаки являются. А прочное знание божественного промысла предшествует будущим событиям, и его незыблемое подтверждение — от причин, постижение неразделимо соединяет всех со всеми, а распознавание всех событий, словно наступивших и определенных, остается всегда одинаковым.

**27.** Разумеется, не следует говорить, что и природа, и искусство, и взаимное тяготение [συμπάθεια] частей в целом как в едином живом существе содержат предуведомления об отношении каких-либо вещей друг к другу и что тела <137> устроены так, чтобы у одних было предвестие о других. Ведь, конечно же, эти ясно видимые знаки несут на себе, одни в большей, другие в меньшей степени, некий след божественного дара пророчества, ибо невозможно, чтобы что-либо было полностью его лишено; но как во всех сущих образ блага отражает бога, так проявляется в них и некое подобие божественного пророчества, смутное или более ясное. Но ничто из этого не может сравниться с божественным способом предсказания будущего, и не следует описывать его единый божественный и несмешанный характер на основе многочисленных видений, простирающихся от него к твари; если же какие-то иные подобия, ложные и обманчивые, отстоят еще дальше от него, чем те, то не стоит приводить их в пример при суждении о нем; но следует понимать его как единое определение и единый порядок, в соответствии с единым божественным образом и единой умопостигаемой и неизменной истиной, при этом пренебрегая изменчивым превращением одного в другое различным образом, как неустойчивым и не подобающим для богов.

Если же настоящее божественное пророческое действие в самом деле таково, кто не постыдится лишенную мышления природу, не создающую возникающее, выставить как нечто подготовительное, вызывающее в нас способность к пророчеству и влагающее ее одним в большей, другим в меньшей степени? Ведь когда люди восприняли от природы основания для собственного совершенства, тогда некие природные способности в них и являются веду́щими; а когда нет никакого человеческого деяния, тогда и свершение не нам принадлежит, но это устроило некое божественное благо, превышающее нашу природу, и невозможно, чтобы когда-либо в подобных случаях подготовкой служила не-

кая природная одаренность: ведь у чего бывает совершенство, тому бывает свойственно и несовершенное устроение. Оба эти состояния бывают у людей; а для тех (состояний), которые появляются не как у людей, не будет <138> никогда подготовки от природы. Значит, для божественного пророчества в нас нет никакого природного источника; правда, если кто-нибудь в более общем смысле назвал бы пророчеством какое-нибудь человеческое предсказание, то для человеческого пусть существует некая природная подготовка; но то, которое можно поистине наименовать пророчеством, подобающее богам, не следует считать влагаемым от природы: ведь последнюю сопровождает в числе прочего и неопределенность в отношении большего и меньшего, вот почему она стоит вдали от божественного пророчества, пребывающего в неизменных пределах.

Поэтому-то и нужно с силой противоборствовать в том случае, когда кто-то утверждает, будто предсказание будущего исходит от нас. Ты тоже приводишь ясные доказательства этого, взятые из действий: ведь то, что вызываемые носят камни и травы, связывают некие священные узы и разрешают их, открывают запертое и изменяют склонности у воспринимающих, так что из дурных делают их добродетельными, — всё это указывает, что вдохновение приходит извне. Необходимо же заблаговременно усвоить не только это, но и то, какое божественное вдохновение, приходя, делает так, что божественное пророчество оказывается совершенно обособленным; иначе мы станем его знатоками заранее не прежде, чем, применив к нему собственное знамение, приложим свойственный ему признак, словно некую печать.

**28.** Но это было нами исследовано немного ранее; касательно же того, что ты утверждаешь как нисколько не заслуживающее презрения — будто существуют те, кто производит действующие подобия [τῶν δραστικῶν εἰδώλων], —

то я бы удивился, если бы это одобрил кто-либо из теургов, созерцающих истинные образы богов. Ибо зачем кому-либо менять истинно сущее на видимость и от первейших возвратиться <139> к низшим? Или мы не знаем, что всё оказывается неясным при таковой иллюзии, и тогда настоящими бывают призраки истинного и являются кажущиеся блага, а истинные — никогда? И прочее точно так же при возникновении, будучи производимо, приходит, но не имеет ничего подлинного, совершенного и ясного. Доказывает это и способ создания этих (подобий). Ведь их творец — не бог, а человек; и они приходят не из единовидных и умопостигаемых сущностей, а от связываемой материи. Так разве может быть благим порождаемое материей и относящимися к материи силами, вещественными и пребывающими в материальных телах, или существующее благодаря человеческому искусству, более немощное, чем даже сами люди, дающие ему бытие? И каким же искусством формируется это самое подобие? Ведь говорят, что — творческим; но последнее производило бы истинные сущности, а не какие-то подобия; а потому искусство, создающее подобия, весьма далеко отстоит от творческой деятельности создателя истинных сущностей и не сохраняет даже какого-либо соответствия с божественным творением. Ибо не посредством небесных природных движений, или раздробленной материи, или разделенных таким образом сил Бог творит всё, но мыслями, волениями и нематериальными идеями через вечную душу, пребывающую превыше мироздания и в мироздании, он создает миры. Создатель же подобий, как говорят, производит их посредством блуждающих звезд, — однако это, кажется, не имеет отношения к реальности и не соответствует истине. Ведь, при том что окрест небесных богов существуют некие бесчисленные силы, среди них один вид является низшим всех — природный. А в нем, в свою очередь, одна часть, находящаяся в семенных логосах <140> и в неподвижных, предшествующих семенным, сама по себе

предваряет возникновение; другая же, пребывающая в чувственных и зримых движениях и силах, а также в небесных истечениях и качествах, господствует над всем видимым благоустройством; и в нем последняя из всех частей управляет видимым земным становлением в пределах земли. А власть над видимым творением и качества посылаемых с неба истечений, обнаруживаемые через чувства, используются во многих других искусствах, таких как врачевание, гимнастика и все те, которые в своей деятельности вступают в общение с природой; в том числе и создание подобий извлекает из них некую весьма слабую часть, связанную с порождением.

Стало быть, как обстоит дело по истине, так нужно и представлять его: что создающий подобия не пользуется ни самими небесными круговращениями, ни силами, содержащимися в них или по природе утвержденными вокруг них, и вообще не способен с ними соприкасаться; но к последним из сил, видимо исходящих от природы, относящимся к последней части вселенной, обращается он с помощью искусства, а не теургически. Ведь эти силы, я думаю, смешиваясь с частями материи, способны изменять, превращать и преображать ее то так, то иначе; и это допускает даже переход сил из одних в другие в отдельных сущих. Однако такое разнообразие действий и совокупность многих материальных сил отличается не только от божественного творения, но и от природного воспроизводства: ведь и природа совершает свои деяния сразу и одновременно и осуществляет всё простыми и несоставными действиями. <141> Значит, такому приему остается быть только искусственным смешением, относящимся к последнему и ясно зримому небесному истечению и тому, что приносится от небесной природы.

**29.** Так почему же сам создающий подобия муж, совершая это, пренебрегает самим собой, лучшим и возникшим от лучших, и начинает полностью доверять бездушным

подобиям, которые одушевляемы лишь видимостью жизни и извне удерживаются от распада упорядочивающими и многообразными связями, будучи совершенно мимолетными? Обладают ли они подлинностью и истинностью? Но ничто из изготовленного человеческим искусством не является ясным и чистым. Преобладает ли в них простота и однородность действия или всего устроения? Но этого не хватает вовсе: ведь, судя по обнаруживающемуся соединению, они суть нагромождения разнородных и противоположных качеств. Есть ли в них какая-либо чистая, явственно совершенная сила? Ни в коем случае. Ибо такое множество истечений предстает как некое соединение из разнообразных источников, явно слабое и иссякающее. А, помимо того, присуща ли стойкость подобиям, о которых говорят эти люди? Далеко нет, потому что они исчезают намного быстрее изображений, видимых в зеркалах. Ведь, когда возложен фимиам, они тут же составляются из возносящихся испарений; а когда он смешивается со всем воздухом и растворяется, и это тотчас уничтожается и не может просуществовать даже чуть-чуть дольше.

Итак, с чего бы такое бесполезное фокусничество оказалось желанным для человека, жаждущего узреть истину? Лично я <142> не признаю за ним никакой ценности. И если (практикующий это), познавая то самое, к чему устремился и на что тратит время, питает пристрастие к подделкам всеизменчивой материи, то это, пожалуй, было бы незначительным злом. Разве что будет для него злом уподобление тем подобиям, на которых он утверждает веру в них. Но если он предан этим подобиям как богам, то эту нелепость нельзя ни выразить словом, ни вынести на деле. Ведь никогда подобную душу не озарит никакое божественное сияние; ибо не в природе оного открываться тем, которые ему однажды воспротивились, и нет места для его приятия у тех, которые одержимы подобными теням видениями; стало быть, такое искусство показыва-

ния видений связано со множеством призраков вместо истины.

**30.** Но эти люди, как говорят, наблюдают за движением небесных тел и сообщают о том, вращение какого из небесных тел вместе с каким или с какими делает прорицания ложными или истинными, а совершающиеся действия — бесполезными, или знаменательными, или результативными. Однако и благодаря таким вещам в этих видениях не будет чего-либо божественного. Ведь и последние из сотворенных сущих приводятся в движение небесными круговращениями и пребывают в соответствии с нисходящими оттуда истечениями; мало того, если кто-нибудь исследует это досконально, он обнаружит противоположное таковым мнениям. Ведь то, что всецело изменчиво и от внешних движений всячески поворачивает вспять, так что становится то бесполезным, то приносящим выгоду, то дающим обещания, то результативным, то одним, то другим, — как оно может обладать причастностью какой-либо, даже малой, божественной силе? Так что же? Заключенные в материи силы <143> являются стихиями демонов? Конечно, нет. Ведь никакое из отдельных чувственно воспринимаемых тел не порождает демонов; как раз, скорее, они бывают рождаемы и сохраняемы демонами. Но и никакой человек не способен сформировать, как бы с помощью ухищрений, каких-либо образов демонов, но, наоборот, скорее сам он формируется и создается демонами в той мере, в какой причастен чувственно воспринимаемому телу. Однако же демонический род рождается не как некое множество, собранное из чувственно воспринимаемых стихий, но совсем напротив — он является простым и единообразно воздействует на составные сущие. Потому-то чувственно воспринимаемые не будут ни старше его, ни устойчивее, но это он, превосходя старшинством и силой чувственно воспринимаемых, передает им такую

устойчивость[57], какую они способны воспринять. Если только ты не называешь демонами подобия, неверно употребляя такое наименование.

Ведь иная природ у демонов и иная — у подобий; чин тех и других весьма различен. Также и предводитель подобий отличается от великого вождя демонов. Конечно, ты тоже с этим соглашаешься, говоря, что ни один бог или демон не привлекается ими. Чего же тогда может стоить священнодействие или предсказание будущего, которое совершенно не причастно ни богу, ни демону? Значит, нужно понимать, какую природу имеет и это фокусничество, но никоим образом не пользоваться им и не верить ему.

**31.** Есть, впрочем, еще худшее этого истолкование священнолепных действий, объявляющее причиной пророчества некий род обманчивой природы, принимающий все образы и изменчивый, притворяющийся богами, демонами и душами <144> умерших. Об этом я скажу тебе слово, которое некогда услышал от излагавших его как-то раз халдейских пророков.

Все боги истины суть податели только благ, общаются только с благими людьми, сближаются с очищенными через священнодействия и отгоняют от них всякое зло и всякую страсть. И когда они являются в сиянии, злое и демоническое скрывается, подобно тьме от света, вытесняемое высшими сущими, и даже случайно не досаждает теургам: вот почему они и приемлют всякую добродетель, делаются нравственно порядочными и благопристойными, удаляются от страстей и от всякого бесчинного движения и бывают чисты от безбожного и нечестивого поведения. А все те, которые грешны и беззаконно и бесчинно устремляются к божественным вещам, из-за вялости собственной деятельности или нехватки имеющейся у них силы не могут достичь

[57] Или: «постоянство, продолжительность».

богов или же по причине каких-то осквернений не допускаются до соединения с непорочными духами, сочетаются таким образом со злыми духами и, исполняясь от них наихудшего вдохновения, становятся дурными и нечестивыми, полными неумеренных удовольствий, целиком проникнутыми порочностью, приверженными чуждым богам нравам и, обобщая, уподобляются злым демонам, с которыми сближаются.

Стало быть, они, конечно, будучи преисполненными страстей и пороков, благодаря сродству привлекают к себе злых духов и сами побуждаются ими ко всякому злу, и таким образом они вместе возрастают друг через друга, подобно некоему кругу, где начало соединяется с концом и передает одно другому равное воздаяние одинаковым образом. Итак, то, что связано со злочестивыми поступками, представляет собой нечестивые ошибки, и они, бесчинно вторгаясь <145> в священнодействия и беспутно соблазняя приступающих, иногда, как кажется, приводят к вторжению одного бога вместо другого, а иногда даже вместо богов вызывают злых демонов, которых как раз и называют противобогами [ἀντιθέους], — и этого ты никогда не привноси в рассуждения о священном предсказании будущего. Ибо, без сомнения, благо более противоположно злу, чем не-благу.

Итак, как святотатцы борются преимущественно с почитанием всех богов, так же и связывающиеся с обманщиками и повинными в бесчинствах демонами, конечно, начинают бороться с теургами: ведь эти последние изгоняют и совершенно ниспровергают всякого лукавого духа, целиком искореняют всякий порок и всякую страсть, а в чистых является чистое причастие благам, они исполняются истиной от огня свыше; для них не возникает никакого препятствия от злых духов и помех для душевных благ; не досаждает им никакая гордость или лесть, наслаждение испарениями или сила напора; но всё это, словно пораженное каким-то ударом молнии, без соприкосновения отступает и удаляется,

не в силах приблизиться к ним. Итак, это единственный непорочный и священный, воистину божественный вид прорицания; и он не нуждается, как ты говоришь, в третейском судье, будь то я или кто-либо иной, чтобы мне выбрать этот (вид) среди многих, но он сам обособлен от всех прочих — сверхприродный, вечный, предсуществующий, не допускающий никакого сопоставления или предустановленного превосходства над чем-либо из множества: он обособлен сам по себе и единовидно предшествует всему. Ему должен и ты, и всякий, кто является истинным почитателем богов, <146> предать себя целиком: ведь именно таким способом возникает одновременно и не претыкающаяся истина в пророчествах, и совершенная добродетель в душах. А вместе с ними обеими подается теургам восхождение к умопостигаемому огню, которое, конечно же, и дóлжно полагать целью всякого прорицания и любой теургической деятельности.

Стало быть, напрасно ты приводишь мнение безбожников, будто всякое предсказание будущего совершается под водительством лукавого демона; ведь не стоит и упоминать их в исследованиях о богах, тем более, что они не ведают различия между истинным и ложным, поскольку изначально воспитаны во тьме и совершенно не способны распознавать основы происхождения этих вещей. И на этом да будут нами завершены определения относительно способа предсказания будущего.

## IV

**1.** Итак, теперь давай по порядку рассмотрим и кажущиеся противоречия, каковы они и какое имеют основание. И, право же, если о некоторых мы будем распространяться чуть дольше, как строящие рассуждения по собственному произволу и пользуясь досугом, тебе следует оставаться усердным и сохранять терпение. Ведь о величайших науках нужно проявлять и величайшее усердие, подвергнутое строгому испытанию в течение долгого времени, если

ты намерен познать это в совершенстве; посему ты, в соответствии с данной темой, продолжай, как начал, предлагать спорные мнения, вызывающие затруднение, а я по порядку дам тебе разъяснение. Итак, скажи, например: «Вот что весьма меня смущает: каким образом высшие, будучи призываемы, получают приказания, словно низшие?» — а я тебе <147> расскажу о подлинном, достойном слова, различии среди призываемых, на основании которого для тебя станет доступным ясное определение возможного и невозможного у тех, о которых ты спросил.

Ведь боги и те, которые превосходят нас желанием прекрасного и независтным наполнением благами, по благоволению охотно подают святым подобающее им, сочувствуя трудам священных мужей и радушно принимая свои собственные порождения, питомцев и воспитанников. А срединные роды оказываются руководителями суда: советуют, что нужно делать и от чего подобает воздерживаться, содействуют в справедливых делах и препятствуют несправедливым, и многих из тех, кто пытался несправедливо отобрать что-нибудь чужое либо непорядочно обесчестить кого-то или убить, они заставили претерпеть то, что те замышляли сделать другим. Однако есть среди присутствующих здесь и некий иной род, безрассудный и действующий вслепую, которому выделена численно единая сила, распределенная каждому в мере, соответствующей назначенным каждому делам. И вот, как дело меча — рубить и он не совершает ничего иного, кроме этого, так и среди распределенных по вселенной духов один род, по частной природной необходимости, разделяет, а другой соединяет возникающее. Познаётся же это, исходя из проявлений: ведь так называемые Хароновы пропасти[58] испускают из себя некий дух, способный погубить всё, что ни упадет туда. Итак, точно таким же образом и некие невидимые духи, получившие по жребию

[58] *τὰ Χαρώνεια* — глубокие, наполненные ядовитыми испарениями пещеры, которые считались входами в подземное царство.

ту или иную силу, по природе способны творить лишь то, что им предписано. Стало быть, если кто-нибудь, получив влияние на то, что надлежащим образом способствует существованию целого, направит это на иное и совершит нечто противозаконное, тогда ущерб понесет именно тот, кто дурно этим воспользовался. <148>

**2.** Однако это другое направление для рассуждений; а вот предлежащее сейчас для исследования, как мы видим, иногда случается. Ведь то, что относится к приказаниям, обращено к духам, не пользующимся собственным разумом и не имеющим основы для суждения. И это происходит не неразумно. Ибо наше мышление, по природе обладая способностью строить умозаключения и определять, как именно обстоят дела, и объединяя в себе многие жизненные силы, имеет обыкновение приказывать неразумным сущим, предназначенным только для одного действия. Стало быть, оно призывает их как высших, поскольку из всего окружающего нас мироздания старается привлечь то, что способствует всему относящемуся к боговдохновенности в отдельных сущих; повелевает же ими, как низшими, поскольку нередко и некоторые отдельные части находящегося в мироздании оказываются от рождения более чистыми и совершенными, чем простирающиеся на всё мироздание: например, если одно является разумным, а другое — полностью бездушным или физическим, тогда, конечно, первое, простирающееся на меньшую область, превзойдет по могуществу второе, распространяющееся на бо́льшую, даже если сильно уступает ему по размерам и по количеству подвластных областей.

Этому есть и иное объяснение, следующее. Теургия как целое двояка: с одной стороны, она, будучи применяема людьми, сохраняет наше положение, как оно есть по природе во вселенной; с другой же стороны, основываясь на божественных знамениях и с их помощью восходя ввысь, соеди-

няясь с лучшими родами и надлежащим образом приводимая к их благоустроению, она таким образом, естественно, способна облечься в одеяние богов [τὸ τῶν θεῶν σχῆμα]. Соответственно этому-то вот различию, естественно, она из всего призывает силы как высшие, поскольку призывающий — человек, а, с другой стороны, повелевает ими, поскольку некоторым образом, через тайные символы, облачается священным украшением богов. <149>

**3.** Давая же еще более истинное разрешение этих затруднений, мы считаем нужным устранить при призывании прошения, кажущиеся словно обращенными и людям, а при совершении действий — приказания, отдаваемые с великим рвением. Ведь если общение проникнутой единодушием дружбы и неразрывная связь единения скрепляют священное действие, чтобы оно было поистине божественным и превосходящим всякое известное обычное действие у людей, то к нему не применимо ничто из высказываемого о человеческих делах — ни те призывания, какими мы приближаем к себе удаленное, ни те приказы, какие отдаются в отдельных случаях, когда мы даем поручения одно за другим; но это самое действие, благожелательно добровольное, блистающее божественным огнем, самозванное и самодействующее, действует одинаковым образом одновременно через всех — и передающих, и способных причаститься ему.

Итак, намного лучше высказываемое сейчас мнение, что деяния богов совершаются не благодаря противоположности и различию, как обыкновенно происходят возникающие вещи, но что всякое деяние у них успешно совершается посредством тождества, единства и согласия. Стало быть, если мы разделяем призывающее и призываемое, повелевающее и получающее приказания, лучшее и худшее, то некоторым образом переносим противоположность, свойственную возникающим сущим, на несотворенные блага богов; если же мы, совершенно справедливо, пренебрежем всем

этим как земным и общность и простоту, как более почитаемые, будем приписывать тем, которые превосходят разнообразие здешних вещей, то сразу же снимается первый вопрос в данных исследованиях, так что не остается никакого разумного разногласия относительно этого.

**4.** Что же тогда мы скажем о следующем за этим вопросе: <150> почему же, в конце концов, призывающие считают совершающего служение справедливым, а сами решаются по приказу совершать несправедливые вещи? На это я должен возразить относительно справедливого действия, что его определение оказывается у нас не тем же самым, что у богов. Но мы простираем взор весьма недалеко, а потому исследуем находящиеся перед нами вещи и непосредственно данную нам жизнь, какова она и каким образом происходит; а высшие нас, конечно, хорошо знают весь жизненный путь души и все ее предшествующие жизни, и если они оказывают какую-то помощь по просьбе призывающих, то подают ее не помимо справедливости, но имея в виду прегрешения души страждущих, совершенные в предыдущих жизнях; люди же, не видя их, считают, что они несправедливо впадают в несчастья, от которых страдают.

**5.** И относительно промысла большинство людей обычно испытывают то же самое затруднение, если кто-либо незаслуженно терпит зло, не совершив прежде ничего несправедливого. Ведь они здесь не в состоянии учесть, что такое душа, каков весь ее жизненный путь и сколько ей случилось нагрешить в предыдущих жизнях, и что если она страдает, то это за совершенное ею прежде; к тому же многие преступления остаются скрытыми и не распознанными людьми, богам же они известны, поэтому их справедливость имеет не ту же самую цель, что у людей. Люди определяют справедливость как собственную свободу действий души и имеющий силу в государстве порядок возмездия

согласно с установленными законами; боги же, конечно, выносят суждение о справедливых поступках, взирая на всё устройство мироздания и на сообщество душ и богов. <151> Вот почему суд о справедливом иначе происходит у богов и иначе — у нас; и я не удивился бы, если бы мы в большинстве случаев не постигали высочайшего и совершеннейшего суда высших (родов).

Что же препятствует тому, чтобы в каждом отдельном случае и сообразно общему родству душ справедливость определялась у богов весьма по-разному? Ведь если общность одной и той же природы у душ, пребывающих в телах и без тел, создает некое общее вплетение в саму жизнь и порядок мироздания, то и необходимое по справедливости воздаяние требуется от всех, а особенно когда величина преступлений, прежде совершенных одной душой, превосходит удовлетворение от одного последующего наказания за ошибки. Если же кто-нибудь прибавил бы и другие определения, соответственно которым доказал бы, что у богов справедливое устанавливается иным образом, нежели как оно определяется у нас, то и на их основании у нас открылся бы путь к предлежащей теме; но лично мне и одних только вышеупомянутых мерил достаточно, чтобы показать всеобщий и всеобъемлющий род исцеления при наказаниях.

**6.** Впрочем, чтобы нам в достаточной мере оспорить ныне высказываемые возражения, допустим, если хочешь, даже противоположное установленному нами: будто нечто несправедливое совершается при действиях, связанных с призываниями. Однако само собой ясно, что причиной этого не следует считать богов, ведь благие являются причинами благ и невиновны во всяческом зле, а боги по сущности обладают благом и не <152> совершают, следовательно, ничего несправедливого. Стало быть, тогда нужно искать причины возникающего беспорядка; а если мы и окажемся неспособны найти их, не до́лжно отбрасывать истинное

представление о богах, а также не следует, по причине разногласий, возникает ли (беспорядок) и каким образом он возникает, удаляться от подлинно ясных представлений о богах. Ведь гораздо лучше признаться в непонимании странности этой силы и того, каким образом совершаются несправедливые вещи, чем согласиться с какой-либо невозможной ложью относительно богов в том, о чем все эллины и варвары справедливо приходят к противоположному заключению.

**7.** Итак, вот в чем состоит истина; но надо прибавить и то, сколько есть причин для возникновения порой зла и каковы они, ведь их вид отнюдь не является простым, а их многообразие приводит к возникновению разнообразных зол. В самом деле, если мы только что верно говорили о подобиях и о злых демонах, разыгрывающих присутствие богов и благих демонов, то, конечно же, многочисленный злодейственный род, прибывая сюда, каким-то образом проявляет себя, в связи с чем обычно и случается такое вот противоречие. Ибо он подтверждает справедливость служителя, поскольку притворяется подобным божественному роду, но содействует несправедливости, поскольку по природе своей порочен. Так вот, пусть будет одно и то же рассуждение о ложном и истинном, о благом и злом. Ведь как мы объявляли, что боги в пророчествах говорят только истину, и, замечая высказываемую в них ложь, возводили ее причину к иному роду — роду демонов, так и относительно справедливого и несправедливого следует приписывать богам и благим демонам только прекрасное и <153> справедливое, а несправедливое и гнусное производят по природе дурные демоны. И полностью согласующееся и соответствующее самому себе и всегда тождественное самому себе подобает высшим, а противоположное, нестройное и никогда не бывающее одним и тем же наиболее свойственно демоническому раздору, для которого возникновение

противоборства не представляет ничего удивительного — напротив, было бы, пожалуй, удивительнее, если бы дело обстояло не так.

**8.** Однако, опираясь, с другой стороны, на иное основание, положим, что телесные части вселенной не являются ни бездеятельными, ни лишенными силы, ибо мы утверждаем, что насколько они превосходят наши по совершенству, красоте и величине, настолько бо́льшая сила им присуща. Так вот, они сами по себе имеют каждое свои способности и совершают некие разнообразные действия; а по отношению друг к другу они, конечно, могут осуществить намного большее. И, разумеется, от целого простирается на части некое многообразное созидание, созвучное соответственно сходству сил и приспособленности действующего к претерпевающему. Следовательно, с частями случается что-то дурное и пагубное вследствие телесных нужд, потому что оно, являясь спасительным и благим для целого и для гармонии вселенной, влечет для частей некое необходимое разрушение — или оттого, что они не способны вынести действий целого, или, во-вторых, из-за какого-то иного сочетания и примешения их собственной немощи, или, в третьих, из-за несоразмерности частей между собой.

**9.** А вслед за телом вселенной от его природы возникает многое; ведь и согласие подобных, и противоположность неподобных производят немало дел. Также и сочетание множества в живое единство <154> целого[59], и силы, сколько бы и каких бы их ни существовало когда-либо в мироздании, одним образом действуют, попросту говоря, на всё целое, а другим — на части, по причине разделенной немощи частей: например, дружба всего, любовь и вражда, пребывающие в мироздании по действию, в каждом отдельном

[59] Буквально: «в единое живое существо всего».

причастнике становятся преходящими свойствами[60]; руководя же посредством идей и чистых логосов природой всех, они в отдельных сущих бывают причастны некоей материальной недостаточности и бесформенности и, будучи соединены друг с другом во всем вместе, в частях пребывают в раздоре. Таким-то вот образом отдельное, будучи причастно им во всех сущих вместе с материей, отклоняется от прекрасного, совершенного и подлинного. А некоторые из частей даже погибают ради сохранения всего природного устроения целого; и части иногда претерпевают стеснение и отягощение, хотя при этом совокупность созданий как целое остается не задетой всем этим беспокойством.

**10.** Итак, подытожим то, что следует из этих рассуждений. Если некоторые из призывающих пользуются природными или телесными силами вселенной, то дар этого действия бывает непреднамеренным и лишенным зла; однако пользующийся им обращает это дарование на противоположное и дурное. И оно, действуя по симпатии ради подобия, по подобию и движется противоположно страстям, а (призывающий), уже по собственному выбору, неправедно привлекает дарованное к дурным делам. А оно, согласно единой гармонии мироздания, вызывает соединение самых отдаленных его частей; и если кто-нибудь, узнав об этом, дурно попытается притянуть некоторые части вселенной к другим частям, то не они будут причиной этого, но это дерзость людей и нарушение порядка в мироздании извращают прекрасное и законное. <155> Следовательно, поскольку не боги совершают то, что считается порочным, но исходящие от них природы и тела, а эти последние не производят от себя, как это считается, какую-либо погрешность, но ради спасения целого ниспосылают сущим не земле собственные истечения, воспринимающие же преобразуют их по

[60] Или: «страдательными состояниями», претерпеваниями.

собственному своему смешению и извращению и поданное для одного направляют на другое, то, исходя из всего этого, вполне доказано, что божественное не является причиной зол и несправедливостей.

**11.** После этого ты спрашиваешь и вместе с тем недоумеваешь, как это они не повинуются призывающему, если он не чист от любовных утех, а сами не отказываются привлекать встречных к противозаконным любовным утехам. Это можно ясно разрешить, исходя из высказанного ранее: или это происходит вопреки законам, но по иной причине, высшей законов, и согласно иному порядку; или это случается в согласии с гармонией и дружбой в мироздании, но в результате некоего смешения без сочувствия в его частях; или дар прекрасно дающих обращается принимающими его от прекрасного к противоположному.

**12.** Тем не менее необходимо и отдельно рассмотреть то же самое, как именно это случается и какой имеет смысл. Так вот, вселенную нужно рассматривать как единое живое существо. Его части раздроблены по местоположению, но вследствие единой природы спешно стремятся друг к другу. Всеобщее же объединяющее начало и причина смешения по самой природе влечет части к соединению друг с другом. А при помощи искусства они способны возбуждаться и устремляться сильнее необходимого; стало быть, само по себе это устремление, действующее в мироздании в целом, является благом и <156> причиной изобилия, сочетанием общения, соединения и соразмерности, вкладывая в единение нерасторжимое начало любви, удерживающее сущее и возникающее. У частей же, по причине их отдаления друг от друга и от целого и потому, что по своей собственной природе они несовершенны, недостаточны и немощны, взаимосвязь бывает со страстью; вот почему большинству из них присущи страсть и природный порыв.

Итак, постигнув вот это распространение в природе и разделение по ее частям, искусство, и само многообразно разделяемое по природе, разнообразно привлекает это и отводит в разные стороны, приводит само по себе упорядоченное в беспорядок, красоту и соразмерность форм наполняет несоразмерностью и безобразием, а священное осуществление сочетания ради единения сводит к иному, неподобающему, общераспространенному завершению, по страсти собирающему каким-то образом различные части; оно предоставляет от себя материю, которая непригодна для возникновения прекрасного — или не приемля прекрасного вообще, или превращая его в иное, — и смешивает многие различные природные силы, с помощью которых направляет слияния для порождения так, как хочет. Стало быть, через всё это мы доказываем, что подобная подготовка соития в любовных утехах возникает от некоего человеческого искусства, а не по какой-либо демонической или божественной необходимости.

**13.** А теперь проведем исследование на основании уже иного рода причин: каким образом камень или трава часто обладают сами по себе природой, разрушающей или вновь соединяющей возникающие вещи? Ведь, пожалуй, не только к ним одним, но и к высшим их <157> природам, на более высоком уровне, относится эта власть, и те, кто не в состоянии ее постичь, возможно, могут воздействия природных сил отнести к высшим действиям. Впрочем, уже было признано, что в сотворенном мире, в области человеческих дел и во всем, что относится к земным вещам, может обладать властью многочисленный род лукавых демонов. Так что же удивительного в том, что он совершает и подобные дела? Ведь даже не всякий человек сумел бы решить, где в нем благое, а где дурное или по каким признакам каждое определить; вот почему не способные это постичь приходят к нелепым заключениям при исследовании причины таких

вещей, возводя ее к родам, высшим природы и демонского чина. А что при осуществлении этих дел некие силы содействуют отдельной душе — и заключенной в теле, и той, которая сбросила покрытое скорлупой земное тело и блуждает внизу по местам становления под влиянием мглистого влажного духа, — такое мнение, пожалуй, может быть истинным, но это чрезвычайно далеко отстоит от причины, относящейся к высшим (родам). Значит, ни божественное, ни относящееся к благому демоническому никоим образом не содействует беззаконным влечениям людей к любовным утехам, поскольку для них существует много других причин.

## V

**1.** Итак, для всех, можно сказать, людей — и тратящих время на обучение, и более несведущих в словесных упражнениях — общим является тот вопрос, относительно которого ты выражаешь недоумение далее, я имею в виду — о жертвоприношениях: какую они приносят пользу или какой обладают силой во вселенной и перед лицом богов и на каком <158> основании они совершаются подобающим образом для почитаемых ими и с пользой для тех, кто приносит дары? Здесь добавляется и некое иное противоречие, проистекающее из необходимости для прорицателей воздерживаться от одушевленного, чтобы боги не оскорбились испарениями от живых существ: ведь это противоречит тому, что они сильнее всего прельщаются (как раз) испарениями от живых существ.

**2.** Что ж, противоречие этих вот предлагаемых мнений, пожалуй, легко разрешить, указав на превосходство целого над частями и напомнив об особенном превосходстве богов перед людьми: например, как я говорю, всеобщей душе пребывание во главе всего тела мироздания, а небесным богам восседание на небесном теле не несет ни вреда из-за

восприятия страданий, ни препятствия для умозрений, а для отдельной душе в обоих этих отношениях сочетание с телом невыгодно. Если же кто-нибудь, усвоив это, присовокупит какое-нибудь такое вот недоумение: коль скоро для нашей души тело — оковы, то и для души вселенной оно будет оковами, и если отдельная душа обращена к телу, то и сила богов точно так же обращена к сотворенному, — то всякий в ответ на это мог бы сказать, что тот не знает, насколько велико превосходство высших сущих над людьми и целого над частями. Итак, предложенные противоречия, относясь к разным областям, не приводят ни к какому разногласию.

**3.** Стало быть, и здесь, конечно, достаточно того же самого рассуждения: нам вкушение тел, некогда сообщавшихся с душой, приносит тяжесть и осквернение, порождает сладострастие и вызывает в душе множество иных недугов; что же касается богов и мировых <159> и всеобщих причин, то каким-то образом священнолепно восходящее от них испарение — поскольку оно, конечно, объемлется и объемлет, само соединяется со всем, но не соединяет с собой совершенное и относящееся к богам — само сочетается с высшими сущими и со всеми причинами, но не объемлет их и не связывает их с собой.

**4.** Ибо то, что тебе представляется противоречивым относительно воздержания от одушевленных, не содержит никакого затруднения, если это правильно понимать: конечно же, вовсе не ради того, чтобы боги не осквернились испарениями от живых существ, их служители воздерживаются от одушевленных. Ведь какое же испарение от тел могло бы приблизиться к тем, которые прежде, чем что-либо материальное сблизится с их силой, отсекают материю без соприкосновения с ней? И не только их сила истребляет всё и разрушает тела без прикосновения к ним, но и небесное тело не смешивается ни с какими материальными элемен-

тами и не могло бы ни принять в себя чего-либо извне, ни подать от себя какую-то частицу тем, которые чужды ему. Так каким же это образом какое-то земное испарение, которое, не поднявшись от земли и на пять стадиев[61], снова спадает на землю, может приблизиться к небу или питать движущееся по кругу нематериальное тело и вообще вызывать в нем что-либо, будь то осквернение или какое бы то ни было иное изменение?[62]

Ведь, конечно, общепризнано, что эфирное тело пребывает вне всякой противоположности, свободно от всякой перемены, совершенно чисто от возможности превратиться во что бы то ни было, полностью избавлено от склонения к центру или уклонения от центра, поскольку оно никуда не клонится или вращается по <160> кругу. Значит, для тел, составленных из различных сил и движений, всячески изменяющихся или движущихся вверх либо вниз, невозможно никакое общение с небесными телами по природе, по силе или через связующее испарение, ни какое-либо воздействие на тех, которые полностью обособлены от них. Ведь те, будучи нерожденными, не имеют никакой возможности воспринимать в себя изменчивость от возникающих. Так разве же божественное как-либо оскверняется таковыми испарениями, если оно даже испарения от всей материи и материальных тел отсекает, можно сказать, мгновенно и одним ударом?

Итак, предполагать такое недостойно; гораздо же лучше помышлять, что нам и нашей материальной природе таковые сущие чужды. Ибо материальные и разделенные на отдельные (сущие) способны иметь какое-либо общение в действии и претерпевании с материальными, и вообще подобные по природе — с подобными, а существующие с иной сущностью и все те, которые имеют более высокую природу

---

[61] Стадий — мера длины, равная примерно 185 метрам.

[62] Или: «страсть; страдание; претерпевание».

и пользуются иными силами, не могут ни воздействовать друг на друга, ни воспринимать что-либо друг от друга. Стало быть, и осквернение от материальных сущих случается с заключенными в материальное тело, и очищение от этого необходимо для тех, которые могут оскверниться от материи; а те, которые вообще не имеют делимой природы и не обладают способностью воспринимать в себя воздействия от материи, как могли бы оскверниться от материального? Каким же это образом божественное может замутиться от воздействий моих или какого-либо другого человека, когда оно не имеет ничего общего с нами, существуя прежде и выше человеческой немощи? <161>

Ни то ни другое, следовательно, ничего не значит для богов: ни наше насыщение материальными телами — ведь это вовсе никак их не касается, и они не пятнаются нашей скверной, будучи совершенно непорочны и чисты, — ни то, что вокруг земли распространяются какие-то материальные испарения от тел. Ибо они отстоят чрезвычайно далеко от их сущности и силы.

Стало быть, всё условие для разногласия уничтожено, если никакая его часть не применима к богам: а то, чего вообще не существует, как могло бы заключать в себе противоречие? Итак, ты напрасно думаешь о таковых вещах как о нелепых и выдвигаешь недостойные богов недоумения, которые было бы неразумно высказывать даже относительно благих людей. Ведь прельститься испусканием паров никогда не позволил бы себе никакой рассудительный и бесстрастный человек, а тем более кто-либо из высших родов. Но об этом будет сказано чуть позже, а сейчас, когда с разногласием покончено путем многочисленных опровержений, здесь мы прекратим рассуждение о первом недоумении.

**5.** Что же касается более важного вопроса о более важных предметах, который ты задаешь, то как я мог бы ответить тебе кратко и удовлетворительно, когда он требует

трудного и долгого истолкования? «Однако я буду говорить и нисколько не утрачу рвения, а ты попытайся следовать»[63] за изложением, сжатым и порой ограничивающимся общим обзором. Итак, я сообщаю тебе свой взгляд на жертвоприношения: что никоим образом не следует допускать их ни ради одной лишь чести, подобно тому как мы почитаем благодетелей, ни ради выражения благодарности за те блага, что нам подали боги, ни по причине первого урожая или <162> в качестве воздаяния каких-либо даров, взамен которых боги подают нам более значительные дары. Ибо это общеупотребительно, предназначено для людей и взято из общепринятого гражданского образа жизни, не имея никакого отношения к совершенному превосходству богов и к соблюдению их чина обособленных причин.

**6.** А важнейшего — деятельного характера жертвоприношений и того, почему они производят, как ничто иное, такие вещи, что без них не бывает ни прекращения чумных поветрий, моров или недорода, ни прошений о ливнях, ни еще более драгоценного, того, что способствует очищению и совершенствованию души или ее освобождению от становления, — вот этого-то подобные способы жертвоприношений совсем не выявляют. Поэтому несправедливо было бы признать, что они достойным образом разъясняют причину совершающихся в таких случаях действий, а если это и возможно, то их надо считать вторичными, следующими и соединенными в качестве второразрядных с причинами первыми и важнейшими.

**7.** Следовательно, требуется рассказать в этом слове, в силу чего жертвоприношения могут производить действия и соединять с богами — первоначальными причинами происходящего. Если мы говорим, что во вселенной —

---

[63] Платон. *Пир*, 210a3–4.

едином живом существе, обладающем повсюду одной и той же единой жизнью — общение сходных сил, расхождение противоположных или некая приспособленность действующего к претерпевающему сообща приводят в движение сходное и приспособленное к тому, точно так же, соответственно единому взаимному тяготению, распространяясь даже до отдаленнейших сущих словно до ближайших, то таким образом высказывается нечто о том, что подлинно по необходимости сопровождает жертвоприношения, однако при этом истинный способ жертвоприношений, <163> конечно, не выявляется. Ведь сущность богов пребывает не в природе и в природных необходимостях, так, чтобы возбуждаться природными изменениями или силами, пронизывающими всю природу, но она определена сама по себе, помимо них, не имея с ними ничего общего ни в сущности, ни в силе, ни в чем бы то ни было ином.

**8.** Те же самые нелепости возникают и тогда, когда некоторые из наших[64] объявляют причиной воздействия числа — например, относят число шестьдесят к крокодилу как родственное солнцу, — или природные основания, такие как силы и действия животных — например, собаки, собакоголовой обезьяны, землеройки, — общие у них с луной, или материальные формы — как те, что видны у священных животных и относятся к расцветке и всем очертаниям тела, — или что-либо иное, относящееся к телам животных или иным так или иначе приносимым вещам, либо в качестве причины воздействия при жертвоприношениях рассматривают часть тела, как в случае приношения сердца петуха, или что-то иное подобное из наблюдаемого в природе. Ведь никакая сверхъестественная божественная причина через эти вещи не выявляется и приходит в действие при жертвоприношениях не как таковая, но как природная и связанная

[64] Имеются в виду египетские жрецы.

материей, физически заключенная в телах, возбуждающаяся и прекращающая действовать вместе с ними так, как это существует в природе. Значит, если в сущностях нечто таковое сопровождает жертвоприношение, то оно соединяется с предшествующими причинами как сопутствующая причина и необходимое условие.

**9.** Таким образом, лучше называть причиной дружбу, родство и отношение, связующее творящих с <164> творимыми и рождающих с рождаемыми. Итак, всякий раз, когда мы, руководствуясь этим общим основанием, берем какое-нибудь животное или что-либо из произрастающего на земле, нерушимо и чисто сохраняющее замысел сотворившего, тогда через его посредство мы подобающим образом приводим в действие непорочно достигшую до него творческую причину. Поскольку же причин множество и одни связаны с этим непосредственно, подобно демоническим, а другие стоят впереди и выше них, каковы божественные причины, а управляет ими единая наидосточтимейшая причина, то все причины вместе приводятся в движение совершенным жертвоприношением; каждая же получила долю сообразно своему положению и от природы приспособлена к нему. Если же какое-то жертвоприношение оказывается несовершенным, то оно бывает успешным до некоторой степени, но не в состоянии достичь большего.

Вот почему многие и считают, что жертвы приносятся благим демонам, многие — что предельным силам богов, многие — что вселенским или земным силам демонов или богов, отчасти рассказывая о них нелживо, но не разумея, что совокупность этой силы и все блага восходят к божественному целому.

**10.** Мы же принимаем всё: и природные причины, совместно движущиеся как бы в едином живом существе сообразно склонности, симпатии или антипатии, как некий

залог, сопутствующий и служащий причине совершения жертвоприношений, и причины, относящиеся к демонам и божественным силам на земле или в мироздании, как прежде всего сродные именно нашему чину; однако наисовершеннейшие и самые значительные руководящие причины созидания <165> при жертвоприношениях связаны, говорим мы, с творческими и совершеннейшими силами. Поскольку же они заключают в себе все, какие ни есть, причины, то мы говорим, что сразу вместе с ними одновременно приходят в движение и все, какие бы то ни было, творческие причины, и все они приносят общую пользу всему творению: иногда городам и областям, или разнообразнейшим народам, или бóльшим или меньшим этих общностям, порой же домам или отдельному человеку, — независтливо подавая блага, причем раздавая их не с угодничеством по желанию или страсти, но рассуждая бесстрастным умом соответственно близости и сродству, как следует раздавать, причем единая дружба [φιλία], объемлющая всё, создает эту связь благодаря некоему неизреченному взаимообщению.

Ведь это гораздо достовернее и больше соответствует сущности и силе богов, чем твое предположение, что они преимущественно привлекаются испарениями от жертвоприношений животных: ибо если демонов как-то и окружает некое тело, которое, как кое-кто полагает, питается от жертвоприношений, то оно неизменно, бесстрастно, блистательно и не испытывает нужды, так что и из него ничто не истекает, и само оно не принимает притока извне. А если даже кто-либо и предположил бы такое, то, поскольку мироздание и находящийся в нем воздух содержат непрекращающееся испарение от находящегося на земле и это излияние одинаково распространено повсюду, зачем тогда демоны нуждались бы еще и в жертвоприношениях? Но равным образом и поступающее не восполняет соразмерно вытекшее, чтобы ни избыток не возобладал, ни недостаток не появился, но совершенное равенство и однородность де-

монических тел существовало бы точно таким же образом. Ведь, разумеется, невозможно, чтобы создатель всем живым существам на суше и в море <166> предоставил обильное и готовое пропитание, а для высших нас сущих создал бы его недостаток. Невероятно и то, что другим живым существам предоставлено от природы собственными силами ежедневно добывать необходимую еду, а демонам дано пропитание, поступающее извне при нашем, людском, содействии; к тому же, как представляется, если бы мы, по лености или под каким-то иным предлогом, пренебрегли бы подобным приношением, тела демонов испытывали бы нужду и были бы причастны несоразмерности и беспорядку.

Почему же тогда утверждающие такое не изменяют вообще весь порядок, так чтобы поместить нас в более высокий чин и сделать более могущественными? Ведь если они делают нас питателями и удовлетворителями демонов, то мы окажемся в качестве причин более важными, чем демоны: в самом деле, каждый получает пищу и совершенствование благодаря тому, от кого произошел. И об этом можно, пожалуй, узнать на примере видимых рождений. А можно созерцать это и в происходящем во вселенной: ведь земное тоже питается от небесного. Особенно же ясно это оказывается при рассмотрении невидимых причин. Ибо душа получает совершенство благодаря уму, природа — благодаря душе, и остальное точно так же взращивается своими причинами; и если нам невозможно служить первопричинами демонов, то на том же основании мы не будем и причинами их пропитания.

**11.** А лично я полагаю, что настоящее изыскание ошибается и в другом. Ибо оно не учитывает, что принесение жертв посредством огня является для материи скорее расточительным и разрушительным, уподобляет себе, а не само уподобляется материи, возводит к божественному огню, небесному и нематериальному, а не склоняется вниз,

к материи и становлению. Ведь если <167> бы соблазнительное наслаждение посредством испарений от материи было бы каким-то приятным свойством материи, то материи надлежало бы оставаться неповрежденной, ибо таким образом истечение от нее в большей степени достигало бы воспринимающих; на самом же деле вся она сгорает, истребляется и превращается в чистоту и тонкость огня, — а это и является ясным доказательством противоположного тому, о чем ты говоришь. Ведь высшие сущие бесстрастны, истребление материи огнем приятно им, они и нас делают бесстрастными; и то, что в нас, уподобляется богам, подобно тому как и огонь всё твердое и неподатливое уподобляет лучезарным и легким телам, и это возводит нас через жертвоприношение и жертвенный огонь к огню богов точно так же, как при возводящем и влекущим ввысь к огню восхождении огня тяготеющее книзу и неподатливое (возводится) к божественному и небесному.

**12.** Попросту же говоря, не благодаря материи, не благодаря стихиям и не благодаря какому-либо иному из известных нам тел существует телообразная колесница, служащая демонам. Так какое же наполнение могло бы случиться когда-либо от иной сущности для другой? Или какое услаждение могли бы доставить друг другу чуждые сущие? Конечно, никакого; но, гораздо вернее, подобно тому как боги грозовым огнем рассекают материю и отделяют от нее нематериальное по сущности, но удерживаемое и связанное ею, и делают из страстного бесстрастным, точно так же и огонь у нас, подражая действию божественного огня, уничтожает всё материальное в жертвоприношениях, очищает огнем приносимое и освобождает от материальных оков, благодаря чистоте природы делает пригодным к <168> общению с богами, а нас тем же самым образом освобождает от оков становления и уподобляет богам, делает достойными их дружбы и превращает нашу материальную природу в нематериальную.

**13.** Таким вот образом в общем опровергнув нелепые предположения относительно жертвоприношений, мы вместо них привели истинные соображения, отдельно для каждого вида жертвоприношений, поскольку особое слово о жертвоприношениях требует распределения на разделы и является предметом другого исследования; в то же время всякий, кто от природы способен простирать мысль от единичного ко многому, на основе уже сказанного легко поймет и обойденное молчанием. Итак, лично я полагал, что сказанного будет достаточно, в том числе потому, что это было бы достойно чистоты богов; но поскольку остальным то, что было бы не очевидно, внушило бы, пожалуй, недоверие и подозрение, что эти доводы не основаны на разуме и не имеют отношения к суждениям души, я хочу чуть более распространиться о том же самом и, если возможно, прибавить к уже высказанным ранее более понятные доказательства.

**14**. Из всех начал лучше то, которое показывает священный закон жертвоприношений, связанный с чинопорядком богов. Итак, возьмем за основу, что одни из богов материальны, а другие нематериальны: материальны объемлющие собой материю и благоустраивающие ее, а нематериальны совершенно обособленные от материи и превосходящие ее. Согласно жреческому искусству, нужно начинать священнодействия с материальных богов, ибо иначе не свершилось бы восхождение к нематериальным. Так вот, (материальные боги) обладают какой-то <169> общностью с материей постольку, поскольку вторглись в нее: ведь это они управляют тем, что происходит в материальной области — например, разделениями, встречным сопротивлением, а также изменением, рождением и разрушением всех материальных тел.

Если кто-либо пожелает теургически почитать таких богов, необходимо воздавать им почитание согласно с их природой и с той властью, которую они получили в удел: материальное — тем, которые сами материальны. Ведь

таким образом мы совершенно приближались бы ко всем ним, приспосабливаясь через сродное им приношение, принося его за богослужением; и поэтому мертвые тела, лишенные жизни, заклание животных, а также использование, всяческое изменение и разрушение тел и вообще происходящее в материи приличествуют для жертвоприношений богам, управляющим материей, — но не самим по себе, а по причине материи, над которой они властвуют. Ведь даже если они обособлены от нее как можно более, они всё же присутствуют в ней; и если они охватывают ее нематериальной силой, они существуют вместе с ней; управляющие не чужды управляемым и упорядочиваемое — упорядочивающим, а служащие, как орудия, не бывают не подходящими для тех, кто их использует. Вот почему подносить материю нематериальным богам при жертвоприношениях не подобает, а материальным — подобает во всех отношениях.

**15.** Вслед за этим рассмотрим, в точном соответствии с высказанным ранее, и наше двойственное положение: ведь когда мы целиком становимся душой и оказываемся вне тела, воспаряя умом, мы пребываем высоко вместе со всеми нематериальными богами; когда же мы снова оказываемся заключены в костеобразное <170> тело, нас объемлет материя и мы бываем телесными. Поэтому, опять-таки, существует и двойной способ богослужения: один — простой, бестелесный, чистый от всякого становления, который выпадает на долю чистым душам, а другой — запятнанный телами и всякими материальными действиями, который подходит для неочищенных душ, не свободных от всяческого становления. Посему и для жертвоприношений я допускаю два вида: одни от совершенно очистившихся людей — те, которые могут совершаться разве что изредка, как говорит Гераклит, одним или некоторыми немногими людьми, которых легко пересчитать, а другие материальные и телесные, производимые через изменение — те, которые подходят для

еще сдерживаемых телом. Значит, если кто-либо не подаст городам и народам, не свободным от удела, связанного со становлением, и от прочно сохраняющейся связи с телами, такого способа совершения священных обрядов, то он погрешит вдвойне и не достигнет ни нематериальных благ, ни материальных: ведь он не способен воспринять первые, а связи со вторыми не предоставляет. К тому же каждый заботится о священном обряде сообразно тому, каким является, а не каким не является; следовательно, эта забота не должна переходить меру, свойственную отправляющему служение.

Таково же мое суждение и относительно связи, подходящим образом соединяющей служащих людей и силы, которые они почитают. Ведь я полагаю, что и она избирает подходящий для нее способ богопочитания — нематериальный, когда она связует нематериально и соединяет самих чисто бестелесных с чисто бестелесными силами, и телесный, когда она телесна и сопряжена с телами, <171> смешиваясь с вторгнувшимися в тела сущностями.

**16.** Однако не сочтем недостойным также сказать и о том, что часто ради необходимой потребности тела мы совершаем что-либо, обращаясь к богам-хранителям тела и благим демонам: например, очищая его от застарелых скверн, или освобождая от болезней и наполняя здоровьем, или отсекая от него тяжесть и вялость и возбуждая в нем легкость и решительность, или же доставляя ему какое-либо иное из всех благ. Так вот, при этом мы, конечно же, не руководим телом умственно и бестелесно, ибо телу от природы не свойственно быть причастным таким образам действий: тело исцеляется и очищается телами, через причастие тому, что ему родственно. Значит, и священное установление жертвоприношений при таковой нужде по необходимости будет телесным, отсекая избыточное в нас и восполняя то, чего нам недостает, приводя к

соразмерности и чинности то, что приведено в беспорядок и расстроено. К тому же часто мы также используем священнодействия, нуждаясь в получении от высших родов необходимого для человеческой жизни — того, что обеспечивает телу заботливый уход или печется о тех вещах, которые мы приобретаем ради тел.

**17.** Что же, в таком случае, произойдет с нами благодаря богам, совершенно обособленным от всякого человеческого становления, в отношении бесплодия, бездетности, изобилия или чего-либо иного из связанных с жизнью дел? Ничего, никоим образом. Ведь для свободных от всего невозможно быть причастным к таковым дарам. Но если кто-нибудь сказал бы, что совершенно нематериальные боги объемлют и этих вот богов и, охватывая <172> их, заключают в себе и их дары, сообразно единству первой причины, он таким образом говорил бы о нисходящем от них преизбытке божественного дарования; но никому не позволительно говорить, что они совершают это, непосредственно соприкасаясь с делами человеческой жизни. Ибо такому руководству над здешними вещами свойственна делимость, оно совершается с заботой о чем-либо, не полностью обособлено от тел и не может получить чистого и непорочного владычества. Вот почему для подобных дел и подходит способ священнодействия, смешанный с телами и связанный со становлением, а не тот, который совершенно нематериален и бестелесен. Ведь последний чист, всецело возвышен и несообразен с этим, а первый, пользующийся телами и действующими через тела силами, более всего близок к этому, может обеспечить жизненное благоденствие и способен отвратить надвигающиеся несчастья, доставляя смертному роду соразмерное смешение.

**18.** В соответствии же с другим разделением, масса людей в большинстве своем подчинена природе, управляется

природными силами, обращает взоры вниз, на дела природы, исполняет предначертание судьбы, усваивает порядок совершающегося согласно судьбе и всегда обращает деятельное рассуждение только к природным вещам. Немного тех, которые, обладая некоей необыкновенной силой ума, отходят от природы и обращаются к обособленному и несмешанному уму, а одновременно оказываются и выше природных сил. А некоторые (находятся) между ними, они держатся середины между природой и чистым умом, одни — повинуясь обоим, другие — ведя некую смешанную из них <173> жизнь, а иные — освобождаясь от худшего и переходя к лучшему.

Итак, с учетом таковых различий, следствие из этого, пожалуй, становится столь ясным, насколько возможно. Ведь управляемые соответственно природе целого и сами живущие в согласии со своей собственной природой, пользуясь природными силами, отправляют богослужение, полезное для природы и для тел, приводимых в движение природой, заботясь о местностях и о воздухе, о материи и о силах материи, о телах и о телесных свойствах и качествах, о подобающих движениях и изменениях находящегося в становлении, а также о прочем, связанном с этим, — и во всех прочих проявлениях благочестия, и, разумеется, в том, что касается жертвоприношений. А живущие соответственно одному только уму и жизни ума, свободные от оков природы, прилежно следуют умственному и бестелесному священному закону жречества во всех областях теургии. Находящиеся же посередине между ними трудятся согласно с особенностями, свойственными промежуточному положению, и отправляют священные обряды разными путями, или участвуя в богопочитании обоих видов, или отказываясь от одного из них, или принимая их как основу для более досточтимых — ведь без них, пожалуй, не могли бы возникнуть и высшие, — или пользуясь ими иным образом, насколько надлежит.

**19.** Точно таким же образом проявляется и еще одно разделение: среди божественных сущностей и сил одни имеют душу и природу, подчиненную и служащую их созидательной деятельности так, как они пожелают, а другие совершенно обособлены от души и природы — я имею в виду божественную душу и природу, а не мировую <174> и осуществляющую становление; некоторые же, пребывая посередине между теми, позволяют им иметь общение друг с другом — или в силу единой нерасторжимой связи, или благодаря независтливому раздаянию высших, или через беспрепятственное восприятие низших, или благодаря единодушию, соединяющему тех и других. Итак, всякий раз, когда мы поклоняемся богам, царствующим над душой и природой, не неуместно подносить им природные силы и вполне приемлемо посвящать им тела управляемых природой: ведь все дела природы служат им и вносят что-либо в осуществляемое ими благоустройство. Всякий же раз, когда мы беремся за почитание тех богов, которые сами по себе единообразны, их сто́ит благоговейно чтить свободными (от материи) приношениями: им приличны дары умственные и относящиеся к бестелесной жизни, которыми одаряют добродетель и мудрость, а также все прочие, какие ни есть, совершенные блага души. А находящимся посередине и управляющим промежуточными благами, разумеется, иногда подошли бы двойственные дары, а иногда общие для тех и других, или отделяющиеся от низшего и достигающие высшего, или, во всяком случае, одним из способов занимающие среднее положение.

**20.** Ну, а взяв за основу иное — космических богов и мироздание, распределение в нем четырех стихий, сочетание стихий в надлежащей мере и упорядоченное круговращение вокруг средоточий, — мы обретем удобопроходимый восход к истине священнослужения, связанного с жертвоприношениями: ведь если мы сами пребываем в ми-

роздании и заключены во всем как <175> части в целом, первоначально приводимся им в бытие, совершенствуемся благодаря всем имеющимся в нем силам, составлены из содержащихся в нем стихий и обладаем полученной от него некоей частицей жизни и природы, то, учитывая это, разумеется, не следует обходить молчанием мироздание и мировое устройство.

Итак, предположим, что для каждой частицы мироздания существует некое тело, которое мы видим, существуют и относящиеся к телу отдельные бестелесные силы. Очевидно, что правило священного служения уделяет подобное подобному и, таким образом, простирается через всё сверху до последних пределов, принося бестелесное бестелесному, тела — телам, причем каждое — в мере, соответствующей природе каждого. Но когда кто-либо становится причастен сверхмирным образом к теургическим богам — а это происходит реже всего, — тогда, несомненно, это всегда бывает возвысившийся и над телами, и над материей при почитании богов и соединенный с богами сверхмирной силой. Конечно же, не следует то, что лишь иногда, с трудом и поздно, происходит с (кем-то) одним на вершине жреческого служения, объявлять общим для всех людей или считать распространенным у начинающих заниматься теургией и у находящихся на середине этого пути: ведь они свою благочестивую деятельность так или иначе облекают в телесную форму.

**21.** Так вот, я думаю, что все, жаждущие узреть теургическую истину, согласились бы и с тем, что не следует почитание, обращенное к божественным существам, осуществлять отчасти и несовершенно. Ведь, поскольку прежде пришествия богов приходят в движения все силы, которые им предшествуют, и всякий раз, когда те собираются <176> направиться к земле, эти силы предваряют их и предшествуют им, то не воздавший всем должного и не

поприветствовавший каждого в соответствии с подобающей ему честью уходит без плода, лишенный причастности богам, а умилостививший всех и каждому принесший угодные и, по возможности, наиболее подходящие дары всегда пребывает защищенным от опасностей и не претыкается, прекрасно осуществив совершенную и цельную встречу божественного хора. Итак, поскольку дело обстоит таким образом, должен ли образ священного служения быть простым и состоять из каких-то немногих элементов или же многосторонним и подходящим во всех отношениях, составленным, так сказать, из всего, содержащегося в мироздании?

Так вот, если бы призываемое и приводимое в движение при священнодействиях было чем-то простым и относилось к одному чину, то по необходимости простым был бы и способ жертвоприношений; но если не может быть охвачено никем иным то, что пробуждает множество сил при нисхождении и движении богов, и только теурги, испытав это на деле, имеют об этом точное знание, то только они и в состоянии познать, что́ содействует благополучному совершению жреческого служения, и понимают, что именно упущено, даже если такого немного, потому что это разоряет всё дело священнослужения, подобно тому, как весь музыкальный лад становится нестройным и несообразным, если порвана одна-единственная струна. Стало быть, как при видимых божественных сошествиях не почтившие кого-либо из высших родов получают явный вред, точно так же и при их невидимом присутствии во время жертвоприношений нельзя одного чтить, а другого не чтить, но нужно почитать каждого соответственно с чином, который он получил в удел. А кто <177> оставил кого-либо без почестей, тот свел всё на нет и разрушил единый всеобщий порядок; а значит, он не оказал, как мог бы счесть кто-нибудь, несовершенный прием, но полностью извратил весь священный обряд.

**22.** Что же? Наивысшее в жреческом служении не есть ли восхождение к самому господственнейшему над всем множеством Единому и не поклонение ли в нем одновременно многим сущностям и началам? Конечно, сказал бы я; но это происходит позже всего и у очень немногих, и желанно уже то, чтобы это случилось хотя бы когда-нибудь на закате жизни. А нынешнее слово не предназначено к наставлению для такого человека — ведь он превыше всякого закона — и предлагает таковое законоположение для нуждающихся в каком-либо священном установлении. Итак, оно утверждает, что, как мироздание соединяется в некую единую систему из многих порядков, так и совершению жертвоприношений, чтобы ничего не упустить и быть неповрежденным, необходимо соприкасаться со всем строем высших (сущих) целиком. Ну, а если он многочислен, совершенен и составлен из многих чинов, то, следовательно, и священнодействию нужно подражать его разнообразию посредством всех привлекаемых сил. Значит, точно так же и все разнообразные сущие вокруг нас не должны сплетаться с ведущими их божественными причинами только в какой-то своей части, но (должны) совершенно простираться к своим предводителям.

**23.** Итак, многообразный способ совершения обряда при священнодействиях одно очищает, другое из сущего в нас или окрест нас совершенствует, иное приводит к соразмерности и порядку, другое освобождает от свойственного смертным заблуждения и всё приводит в согласие с совокупностью <178> высших нас (родов). А когда соединяются вместе божественные причины и подобные им человеческие приготовления, совершение жертвоприношения исполняет всё и доставляет великие блага.

Неплохо, пожалуй, для точности в истолковании этих вещей прибавить еще и следующее. Изобилие силы наивысших существ всегда по природе возвышается над всем еще

и в том отношении, что одинаково и одним и тем же образом беспрепятственно присутствует в нем; итак, согласно этому определению, первейшее блистает даже в самых последних, а нематериальное невещественно присутствует в материальном. Пусть не удивляется кто-либо, если мы скажем, что даже всякая материя чиста и божественна: ведь и она, произойдя от Отца и создателя всего, обладает своим совершенством, подходящим для приятия богов. А вместе с тем ничто не мешает высшим быть способными озарять стоящих ниже них, а значит, и материю ничто не удаляет от причастности лучшему, так что она, насколько является совершенной, чистой и благообразной, не бывает неподходящей для приятия богов: ведь, поскольку и на земле ничто не должно было никоим образом оказаться непричастным божественному общению, и земля получила от него некую божественную долю, достаточную для того, чтобы вмещать богов.

Итак, теургическое искусство, приняв это во внимание и обычно именно таким образом находя для каждого из богов, сообразно его особенности, подходящее пристанище, часто сочетает камни, травы, животных, благовония и другие подобные священные предметы, совершенные и богоподобные, а затем изготовляет из всего этого всесовершенное и чистое пристанище.

Ибо следует отвергать не всякую материю, но только <179> чуждую богов, а подходящую для них нужно избирать, поскольку она может подойти для построек в честь богов и воздвижения статуй, а также, конечно, для священнодействий при жертвоприношениях. Ведь иначе области на земле и обитающие здесь люди не могли бы стать причастными к восприятию высших сущих, если бы прежде не было утверждено какое-то подобное начальное основание; и нужно доверять тайным изречениям о том, что даже через блаженные видения передается от богов некая материя; она, конечно же, некоторым образом связана по природе с

самими подающими ее; стало быть, жертвоприношение подобной материи побуждает богов к появлению и тотчас же призывает к овладению ею, вмещает их, когда они приходят, и показывает их совершенным образом.

**24.** То же самое можно было бы узнать также из разделения по областям и из особой заботы о каждом из сущих, которая распределяет эти уделы, бо́льшие или меньшие, по различным чинам: ведь, конечно, очевидно, что богам, господствующим над некоторыми областями, более всего подобает приносить в жертву плоды последних, а управляющим — то, чем они управляют; ибо творящим всегда более приятны их собственные произведения, а что-либо производящим в первую очередь это самое прежде всего и бывает дорого. Стало быть, руководимые высшими родами, будь то какие-либо животные, растения или иные сущие на земле, одновременно и стяжали их попечение, и доставляют нам нерасторжимое общение с теми. Итак, одни из них, сами сохраняемые и оберегаемые, приближают держащих их <180> к богам — это те, которые, благодаря непорочности, хранят в себе силу для сообщения богов и людей. Таковы некоторые из животных в Египте, таким повсюду является святой человек [ὁ ἱερὸς ἄνθρωπος]. А некоторые, приносимые в жертву через сожжение, проявляют свои свойства более блистательно — это те, которые свое предельное распадение до первых стихий делают сродным высшим причинам и священнейшим: ведь всегда, когда оно завершается, подаваемые им блага оказываются более совершенными.

**25.** Итак, если бы это было только человеческими обычаями и утверждалось через наши установления, можно было бы говорить, что относящиеся к богам священные обряды являются изобретениями нашего мышления; но на самом деле их руководитель — бог, называемый так от

жертвоприношений[65], а окрест него во множестве пребывают боги и ангелы; и от него каждый из народов на земле получает по жребию некоего общего покровителя, а каждой храм — своего собственного; и руководителем жертвоприношений богам является бог, ангелам — ангел, демонам — демон, и точно так же при остальных жертвоприношениях над каждым (из них) поставлено сродное по природе. Таким образом, всякий раз, когда вместе с богами-руководителями и исполнителями жертвоприношения мы приносим жертвы богам, нужно одновременно чтить и священный закон божественного обряда при жертвоприношениях, а вместе с тем подобает быть уверенными в себе — ведь мы священнодействуем под начальством богов, — но при этом быть достаточно осмотрительными, чтобы как-нибудь не принести какой-то недостойный богов или чуждый им дар. Наконец, мы также предписываем надлежащим образом применяться ко всем окружающим нас, пребывающим во вселенной и распределенным по родам богам, ангелам и <181> демонам и, таким образом, соответственно предлагать всем приятную жертву: ибо только так священный обряд может стать достойным начальствующих над ним богов.

**26.** Поскольку совершение молитв является вовсе не самой малозначимой частью обрядов жертвоприношения, но преимущественно и составляет их, и благодаря молитвословию получает силу и совершается всё действие, достигается общее завершение богослужения и сплетается нерасторжимая священная связь с богами, неплохо немного распространиться и об этом: ведь это достойно изучения и само по себе, и потому, что такое исследование делает знание о богах более совершенным. Итак, я утверждаю, что первый вид молитвы является соединяющим, приводя к соприкосновению и знакомству с божественным; за ним сле-

[65] Т. е. бог жертвоприношений.

дует вид, устанавливающий единодушное общение и вызывающий дары, ниспосылаемые от богов прежде наших слов и совершающие все действия прежде нашей мысли: а наисовершеннейший ее вид запечатлевается неизреченным единением, которое всю силу получает от богов и позволяет нашей душе совершенно пребывать в них.

В этих трех мерах, которыми определяется всё божественное, связующая нас дружеством с богами молитва подает от богов троякую пользу при обрядах, то направляя к озарению, то воздействуя в общем, то совершенно наполняя огнем; она то предшествует жертвоприношениям, то перемежает собой священнодействие, а другой раз оканчивает совершение жертвоприношений; и никакое обрядовое действие не происходит без молитвенных прошений. А <182> пребывание в них в течение долгого времени питает наш ум, чрезвычайно расширяет вместилище нашей души для богов, открывает людям божественные вещи, вырабатывает навык к сиянию света, мало-помалу совершенствует наше внутреннее для соединения с богами, до тех пор пока не возведет нас на самый верх, и постепенно делает наш образ мыслей более возвышенным, влагает в нас нравы богов, пробуждает в нас искусство убеждения, общительность и нерасторжимую привязанность, взращивает божественную любовь, воспламеняет божественное в душе, очищает душу от всего противоположного, изгоняет всё, что связано с сотворенным миром у эфирного и блистающего духа окрест нее, совершенствует благую надежду и веру в свет и, говоря в общем, занимающихся ею делает, если так можно сказать, учениками богов.

Если же именно это можно называть молитвой и именно она производит в нас столько благ и обладает той связью с жертвоприношениями, о которой мы сказали, то, конечно же, благодаря этому становится ясным священный обряд жертвоприношений, поскольку и он причастен творческому соприкосновению, так как посредством действий

приближает к богам, а это является благом, как и всё подобное, что людям ниспосылают творческие причины. И вот, исходя из этого, сразу же становится очевидным возвышающее, совершенствующее и исполняющее свойство молитв: каким образом они бывают действенными и соединяющими и как поддерживают даруемую богами всеобщую связь; а третье свойство легко можно было бы понять из сказанного, поскольку оба упомянутых свойства усиливаются друг через друга и влагают друг в друга совершенную жреческую силу священного обряда. <183>

Вот почему через всё проявляется вся согласованность жреческого учения и его содействие самому себе, в совершенстве связующее его части теснее, чем в любом живом существе, в единую последовательность, которой никак и никогда не следует пренебрегать, и нельзя, половинчато выбирая из нее части, остальное отвергать; сходным образом должны упражняться во всех них и совершенствоваться через них всех и те, кто искренне желает быть близкими богам.

## VI

**1.** Итак, это, пожалуй, и не может быть иначе; что же до прочего, то мне пора переходить к следующему из недоумений, которые ты высказываешь. «Но почему же, в таком случае, — говоришь ты, — эпопт не должен касаться мертвого, тогда как большинство призываний богов совершается посредством мертвых животных?» Разрешая этот вопрос, мы, опять-таки, рассмотрим кажущееся противоречие: не отсутствует ли в нем вовсе какое-либо противоположение и не является, напротив, оно только кажущимся. Ведь если бы избегали касаться и касались одних и тех же мертвых тел, то это было бы внутренне противоречиво; если же предписывают удаляться от одних, неосвященных, но касаться других, которые приносятся в жертву, то здесь нет никакого противоречия. К тому же это человеческих тел, когда их по-

кинула душа, касаться неблагочестиво — ибо всякий след, образ или отпечаток божественной жизни гаснет в теле в момент смерти, — а касаться других живых существ после их смерти нисколько не преступно, поскольку они и не были сопричастны <184> более божественной жизни. Притом отсутствие такого касания подобает для одних, например, чистых от материи богов, а для других, управляющих животными и непосредственно связанных с ними, призывание посредством животных разрешено; следовательно, и тут не возникает никакого противоречия.

**2.** Можно этот вопрос разрешить и иначе: ведь людям, удерживаемым в материи, лишенные жизни тела несут некое осквернение, потому что неживое причиняет некое загрязнение живому, так же, как нечистое — чистому, а лишенность — обладанию и отсутствие наличию, а также потому, что способное умереть некоторым образом пятнается худшим из-за природной склонности к нему; демону же, который совершенно бестелесен и ниоткуда не воспринимает порчи, тело не причиняет никакой скверны, но он по необходимости пребывает выше тленного тела и не принимает от него в себя никакой даже видимости порчи.

**3.** Так, стало быть, я рассуждаю о противоречии, породившем это недоумение. А объясняя само по себе то прорицание, которое совершается через священных животных, таких как ястребы, мы говорим, что боги никогда не содействуют оракулу от так вот используемых тел: ведь они не управляют отдельными животными ни частным образом, ни непосредственно, ни материально, ни посредством какой-либо связи. Такое соприкосновение с орудиями прорицания пусть будет приписано демонам, которые и сами сильно различаются, и распределили между собой различных животных, покровительствуют им, и не получили в удел собственной полностью самодостаточной и

нематериальной власти; или, если кому-то угодно <185> так считать, пусть их уделом будет такое местопребывание, при котором они естественно могут сближаться и общаться с людьми; а значит, и эту область нужно считать чистой от тел, ведь у чистого не бывает с противоположным ему никакого общения, но есть некоторое основание полагать, что оно устанавливается с людьми посредством души животных. Ибо некоторым сродством с людьми она обладает по причине одинакового происхождения жизни, а с демонами — поскольку, освободившись от тел, она некоторым образом оказывается обособленной: находясь в середине между теми и другими, она служит начальствующему, возвещает тем, которые еще удерживаются в телах, то, что приказывает руководящий ею, и становится для обеих сторон общим связующим звеном.

**4.** Следует же считать, что душа, пользующаяся таковыми оракулами, не только внимает пророчеству, но и от себя вносит некий немалый вклад в его осуществление на деле: ведь вместе с ним она изменяется, действует и предсказывает, благодаря некоему необходимому сопереживанию. Так вот, такой способ прорицания совершенно отличен от божественного и истинного способа, может предрекать что-либо о маловажных и преходящих вещах, зависящих от раздробленной природы, которые относятся уже к становлению, движения как таковые он возбуждает в способных их воспринять и множеством способов вызывает изменения в предрасположенных по природе к сопереживанию. Но посредством изменений никогда не произошло бы совершенного предвидения будущего: ведь с грядущим преимущественно имеет обыкновение соприкасаться то, что само неизменно, нематериально и совершенно чисто, тогда как смешанное с неразумием и мраком <186> телесного и материального исполнено великого неведения; поэтому вовсе не подобает принимать такой искусственный прием за

прорицание. Не следует также ни использовать его с великим рвением, ни доверять другому использующему его, как будто он имеет сам от себя какое-то очевидное и понятное свидетельство истины. Вот что, стало быть, пусть будет сказано нами о подобном прорицании.

**5.** А теперь давай поговорим и об ином роде затруднений, чья причина сокрыта. Он связан, как ты сам говоришь, с неодолимыми угрозами и разделяется на много частей сообразно множеству угроз: или расколоть небо, или открыть тайны Исиды, или обнаружить не подлежащее огласке в Абидосе, или остановить барку, или разбросать для Тифона члены Осириса, или совершить что-то иное подобное. Так вот, всеми речами такого рода люди угрожают не солнцу, луне или какому-то из небесных тел, как ты полагаешь, — ведь это привело бы к еще более чудовищным вещам, чем те, на которые ты негодуешь, — но, как я говорил ранее, некоему частному роду сил в мироздании, беспорядочному и неразумному, который принимает приказание от другого и повинуется, а собственного рассудка не имеет и не отличает истинное от ложного и возможное от невозможного. Этот род при произнесении угроз сразу же приводится в движение и смущается, поскольку, я думаю, ему по природе свойственно увлекаться видимостью, а также обольщать посредством безрассудного и изменчивого воображения.

**6.** Имеет это и другое объяснение, следующее. <187> Теург, благодаря силе неизреченных условных знаков, уже не как человек и не как обладающий человеческой душой повелевает вещами в мироздании, но, как прежде вошедший в чин богов, употребляет угрозы, превышающие его собственную сущность, — не как собирающийся сделать всё то, на чем настаивает, но таким использованием слов научая, сколь великой и могущественной силой он обладает благодаря единению с богами, которое подало ему знание

неизреченных символов. Кто-нибудь может еще сказать, что ведь разделенные по частям вселенной демоны, хранители этих частей, имеют такую заботу и попечение о той доле, которую каждый получил в удел, что не терпят даже враждебного слова и соблюдают непоколебимым вечное постоянство в мироздании. Однако они приняли его непоколебимым потому, что недвижным в постоянстве пребывает чин богов; а в нем имеют свое бытие воздушные и земные демоны, и они не выносят слышать, как угрожают именно ему.

**7.** Также можно было бы представить еще и вот какое объяснение: демоны столь усердно заведуют охраной неизреченных мистерий, поскольку как раз там прежде всего сохраняется благоустройство вселенной. Ведь части вселенной пребывают в порядке именно потому, что благодетельная сила Осириса остается чистой и непорочной и не смешивается с противоположными этому погрешностью и смятением, а жизнь всего остается чистой и нетленной, поскольку сокровенные животворящие красоты речений Исиды не сходят в являемое и видимое тело. Продолжает же оставаться неподвижным <188> и вечно возрождающимся всё потому, что бег солнца никогда не останавливается; а совершенным и неповрежденным всё пребывает потому, что никогда не открывается тайное в Абидосе. Итак, в чем заключается спасение всего — я говорю о вечном соблюдении сокрытым не подлежащего огласке и о том, что невыразимая сущность богов никоим образом не имеет части в противном ей, — о том самом нестерпимо для земных демонов слышать даже звук, как будто оно оказывается простым и общедоступным, а потому-то такой вид речей имеет для них некоторое значение; богам же никто не угрожает, и не существует никакого подобного способа молитвы при обращении к ним. Вот почему у халдеев, у которых чистая речь выделена только для богов, нигде не произносятся угрозы; египтяне же, смешивающие демонические речи

с божественными знаками, иногда используют и угрозы. Вот тебе ответ об этом в немногих словах, но в надлежащей мере, я думаю, освобождающий от недоумений.

## VII

**1.** Та же богомудрая Муза нужна и для разрешения последующих затруднений; но сначала я хочу разъяснить тебе способ богословия египтян. Ибо они, подражая природе вселенной и творчеству богов, сами тоже показывают некие символические изображения мистериальных, сокровенных и таинственных умозрений, подобно тому, как и природа посредством символов некоторым образом запечатлела незримые логосы в явных <189> формах, а творческая деятельность богов начертала истину идей посредством видимых образов. Итак, зная, что всё высшее, радуясь уподоблению себе низших и желая таким образом наполнить их благами посредством посильного подражания, естественно, (египтяне) и сами указывают способ, подходящий для этого сокрытого в символах посвящения в таинства.

**2.** Выслушай же и ты умопостигаемое истолкование символов согласно разумению египтян, оставив образ этих самых символов, созданный воображением и слухом, и возвышая самого себя до умопостигаемой истины. Итак, считай, что ил — это всё телесное и материальное, или питающее и рождающее, или всё то, что является материальной формой природы, двигаясь вместе с изменчивыми течениями материи, или же всё то, что содержит в себе реку становления и само оседает вместе с ней, или изначальная причина стихий и всех связанных со стихиями сил — одним словом, лежащее в основании. Поскольку это так, то бог, являющийся причиной становления, всей природы и всех сил в стихиях, как высший их, нематериальный, бестелесный, сверхприродный, нерожденный, сам по себе всецело неделимый и не явленный сам в себе, идет впереди всего этого и заключает

в себе всё. И поскольку он объединяет всё и уделяет себя всем сущим в мироздании, то посредством их он проявился; поскольку же он превосходит всех и сам по себе простирается надо всем, то он проявляется как обособленный, отделенный, превознесенный и сам по себе простирающийся выше сил и стихий мироздания. <190>

Свидетельствует об этом также и следующий символ. Ведь сидение на лотосе намекает на возвышение над илом без какого-либо соприкосновения с илом и указывает на умопостигаемое и огненное господство: ибо все части лотоса выглядят круглыми — и формы листьев, и вид плодов, — а как раз с одним только круговым движением сходно действие ума, проявляющее одинаковость и тождественность в едином порядке и согласно с единым разумом. Сам же по себе бог, конечно, располагается выше такового господства и действия, высокочтимый и святой, высший всех и пребывающий сам в себе, на что и стремится указать это сидение. Проплывая же на корабле, он представляет власть, управляющую мирозданием. Ведь, подобно тому, как кормчий, будучи отдельным от корабля, управляет его кормовым веслом, так и солнце, оставаясь обособленным, управляет кормилами всего мироздания. И подобно тому, как кормчий с высоты кормы правит всем, с легкостью придавая от себя первоначальный порыв движению, так и бог свыше, гораздо раньше первых начал природы, нераздельно производит первичные причины движений; итак, вот на какие и еще более важные вещи указывает его плавание на корабле.

**3.** Поскольку же всякая частица неба, всякий знак зодиака, всякое небесное круговращение и всякое время, в течение которого движется мироздание, и всё во вселенной воспринимает нисходящие от солнца силы — и соединяющиеся с перечисленным, и пребывающие выше смешения с ним, — то и их представляет символический способ указания, обозначая в речениях их изображение <191> соответственно

знакам зодиака, а также перемену их форм соответственно временам года и указывая на неизменный, пребывающий, неистощимый дар (солнца) всему мирозданию, одновременно весь и целиком. Но поскольку разные воспринимающие сущие движутся вокруг неделимого дара бога по разным местам и сами воспринимают многообразные силы от солнца в соответствии со своими собственными круговращениями, то символическое наставление стремится показать единого бога при посредстве множества его дарований, а его единую силу представить посредством многообразных сил; именно поэтому оно говорит, что он един и один и тот же, а перемены формы и изменения вида относит к воспринимающим его. Вот почему оно и утверждает, что он изменяется соответственно знакам зодиака и временам года, ведь они по-разному располагаются окрест бога соответственно многим способам его приятия. С такими молитвами египтяне обращаются к солнцу, не только когда видят его непосредственно, но и в более общих молитвах, которые имеют подобный смысл и возносятся к богу при подобном же символическом посвящении в таинства; поэтому-то нет никакого смысла выдвигать какое-либо возражение против них.

**4.** Примыкающие же к этим вопросы требуют более развернутого поучения, если бы их в достаточной степени кто-то исследовал в слове; тем не менее в этом ответе нужно и о них вкратце изложить истину. Ибо ты спрашиваешь, что означают непонятные имена; однако же они не являются непонятными, как ты предположил: пусть даже нам они неизвестны или известны лишь некоторые, относительно коих мы получили объяснение от богов, однако же <192> для богов все они обладают значением — не в том смысле, что его можно выразить словесно или обозначить и разъяснить посредством человеческих представлений, но либо умопостигаемым образом, как свойственно богоподобному человеческому уму, либо невыразимым, более высшим и

простым образом, как свойственно уму, соединенному с богами; стало быть, необходимо устранить все выдумки и логические выверты от божественных имен, а также удалить от них и физически воспроизводимые звуки, соединяемые с природными явлениями. Но в этих именах нужно предполагать именно то, что носит характер интеллектуальный, божественный и символизирующий божественное подобие. И даже если (имя) нам непонятно, то как раз это и есть в нем самое священное: ведь оно выше того, чтобы поддаваться познанию. Ведь о чем мы получили аналитическое знание, для того мы обладаем в имени познанием всей божественной сущности, силы и чина. К тому же мы сохраняем в душе совокупный мистический и неизреченный образ богов, с помощью этих (имен) возводим душу к богам и, возвысив, соединяем ее, насколько это возможно, с богами.

Но почему варварские обозначения мы предпочитаем родным для каждого? У этого тоже есть мистический смысл. Ведь поскольку боги открыли, что наречие священных народов, таких как ассирийцы и египтяне, целиком достойно священнодействий, то поэтому мы и считаем нужным беседовать с богами родственной им речью, а поскольку эта манера речи является первой и более древней, и особенно потому, что узнавшие первые имена, относящиеся к богам, передали их нам, смешав с собственным <193> языком как родным и подходящим для них, мы до сих пор сохраняем неизменным это священное установление предания. Ведь если что и подобает богам, то, очевидно, именно вечное и неизменное родственно им.

**5.** «Но слушающий, — говоришь ты, — смотрит на обозначаемое, так что его представления самого по себе бывает достаточно, каким бы ни было имя». На деле это не так, как ты предположил: ведь если бы имена были установлены по соглашению, то не было бы никакой разницы, принимать одни имена или другие; но если они связаны с приро-

дой сущих, то более подходящие ей (имена) будут, конечно, приятнее и богам. А отсюда ясно, что и язык священных народов заслуженно предпочтен языкам прочих людей: ведь переведенные имена не сохраняют полностью тот же самый смысл, но у каждого народа есть некие особенности[66], которые невозможно выразить на языке другого народа; но даже если и можно перевести их, они все-таки не сохраняют уже ту же самую силу. А иноземные имена, к тому же, обладают и большой выразительностью, и большой краткостью, они меньше причастны двусмысленности, пестроте и множественности оборотов; итак, вследствие всего этого они и подходят хорошо для высших сущих.

Однако отбрось прочь далекое от истины предположение, будто призываемый (бог) или является египтянином, или пользуется египетским языком; но, скорее, разумей дело так, что, поскольку египтяне первыми получили в удел причастие богам, боги радуются, когда их призывают согласно священным законам египтян. Опять-таки, все эти имена — не колдовские <194> ухищрения: ведь каким образом в высшей степени соединенные с богами, соединяющие с ними нас и почти обладающие равной с высшими сущими силой могли бы быть вымыслами воображения — они, без которых не совершается никакое священнодействие? Также они не служат и прикрытием наших страстей через приписывание их божеству. Ведь не исходя из того, что претерпеваем мы, но, напротив, исходя из свойственного богам, мы обращаем к ним подходящие им по природе выражения; и мы не создаем о божественном понятия, противоположные тому, как дело обстоит в действительности, но соответственно природе; и как постигли истину об этом первые установители законов священных обрядов, так мы и храним им верность. Ведь если для них и подходит какой-либо из иных священнодостойных законов, так это незыблемость;

[66] Или: «своеобразные выражения, идиомы».

и древние молитвы нужно сохранять в том же виде и точно таким же образом, словно священные неприкосновенные убежища, ничего не удаляя из них и не прибавляя к ним ничего постороннего. Ведь, пожалуй, это и стало ныне причиной того, что всё потеряло силу — и имена, и молитвы, — поскольку они никак не перестают постоянно изменяться из-за нововведений и беззакония эллинов. Ибо эллины по природе склонны к новшествам и бросаются на всё, не имея в себе никакой опоры; не храня того, что они приняли от кого-либо, но быстро отбрасывая это, они переделывают всё из-за безостановочной игры словами. Варвары же, будучи непоколебимы в нравах, остаются постоянными и в своих словах: вот почему они любезны богам и обращаются к ним с угодными им речами; менять же их никаким образом ни одному человеку <195> не дозволено. Вот что я отвечаю тебе относительно невыразимых имен, которые называются варварскими, но являются приличествующими для священных целей.

## VIII

**1.** Оставив это, как ты говоришь, ты хочешь, чтобы тебе разъяснили, что египтяне считают первой причиной: ум ли она или превыше ума, одна ли она или вместе с другой либо с другими, бестелесна ли она или телесна, тождественна ли демиургу или предсуществует ему, из одного ли всё произошло или из многого, созерцает ли материю или какие-нибудь первые тела, и рождена материя или не рождена.

Во-первых, я скажу тебе, по какой причине в сочинениях древних толкователей священных текстов приводится множество разнообразных мнений об этих вопросах, а у еще живых мудрецов рассуждение напрямую не касается великих предметов. Так вот, я утверждаю, что, поскольку существует множество сущностей и они совершенно различны, древние жрецы приписали им — одни так, а другие иначе — и множество начал, имеющих различные чины; а все

их превосходно изложил Гермес в двадцати тысячах книг, как описано у Селевка[67], или в тридцати шести тысячах пятистах двадцати пяти, как рассказывает Манефон[68]. А что касается частных сущностей, то разные древние авторы, неоднократно споря о них, по разному их истолковывали. Так вот, необходимо отыскать истину обо всех них и разъяснить тебе это вкратце, насколько это возможно. И сначала выслушай ответ о том, о чем ты спросил в первую очередь.

**2.** Прежде истинно сущих и всех начал существует <196> единый Бог, первейший даже по отношению к первому богу и царю, пребывая неподвижно в единичности своего единства. Ведь с ним не сплетается ни упомостигаемое, ни что-либо иное; он устанавливает образец бога, который сам себе и отец, и потомок, единый отец истинного блага: ведь это есть нечто более могущественное и первое, источник всего и основание существующих первых умопостигаемых идей. Посредством этого единого самодовлеющий Бог воссиял самого себя, потому-то он сам себе отец и начало: ведь он начало и бог богов, монада из единого, предсущий и начало сущности. Ибо от него сущностность и сущность, поэтому он и зовется отцом сущности: ведь он есть сущий прежде сущего, начало упомостигаемых, поэтому он и именуется начальником умопостигаемого [νοητάρχης]. Итак, таковы важнейшие начала всего, которые Гермес ставит впереди эфирных, огненных и небесных богов, оставив сто книг с исследованием об огненных, равное им число — об эфирных, и тысячу — о небесных.

---

[67] Селевк — грамматик из Александрии, бывший софистом в Риме. Византийский словарь *Суда* приписывает ему разные сочинения, в том числе сто книг «О богах».

[68] Манефон — египетский историк и жрец из города Себеннита в египетской Дельте, жил в конце IV — первой половине III в. до н. э. Написал ряд книг на греческом языке, в том числе *Историю Египта*, *Священную книгу*, *О древностях и благочестии*.

**3.** Соответственно же другому чинопорядку, он ставит первым бога Эмефа [Ἠμήφ], руководящего небесными богами, о котором говорит, что это ум, мыслящий самого себя и обращающий свои мысли к самому себе; а прежде него он помещает неделимое единое, о котором говорит, что это первый новорожденный, и называет его Эйктон [Εἰκτών]: именно в нем пребывает первый ум и первое умопостигаемое, которое почитается только посредством безмолвия. А помимо этих, во главе сотворения видимых сущих стоят другие начальники. Ведь творческий ум и хранитель истины и мудрости, когда приходит к становлению и <197> выводит на свет незримую силу сокровенных смыслов, на языке египтян зовется Аммоном; когда же завершает безошибочно и искусно каждую вещь в согласии с истиной — Фта, эллины же заменяют Фта на Гефеста и приставляют только к искусству; а когда производит блага, зовется Осирисом; имеет он и другие наименования, соответственно другим силам и действиям.

Также у них есть и другое начальствование над всеми стихиями сотворенного мира и заключенными в них силами — четырьмя мужскими и четырьмя женскими, которое они приписывают солнцу, и другое владычество над всей находящейся в становлении природой, которое они отдают луне. А разделяя небо на две, четыре, двенадцать, тридцать шесть или вдвое больше того частей либо распределяя их как-то иначе, они устанавливают и над ними больше или меньше начальствований, над которыми, опять-таки, ставят единого высшего их. И таким образом, у египтян учение о началах, от высших до низших, начинается с единого и доходит до множества, а множество, в свою очередь, управляется единым, и повсюду неопределенная природа бывает под властью некоей определенной меры и высшей, единственной для всех причины. Материю же бог произвел из сущностности, причем материальность была выделена из нее, и демиург, взяв ее, животворящую, сотворил из нее

простые и бесстрастные сферы, а низшее в ней упорядочил в виде рождающихся и гибнущих тел.

**4.** Итак, после того как это тщательно разобрано таким образом, те вещи, на которые ты наткнулся в сочинениях, о которых ты говоришь, получают полное <198> разъяснение: приписываемые Гермесу содержат герметические мнения, даже если часто выражаются на языке философов, ведь они переведены с египетского языка мужами, которым философия была небезызвестна. Херемон[69] же и прочие, кто занимается первыми причинами мироздания, толкуют о последних началах; а те, кто рассказывает о планетах, зодиаке, деканах[70], гороскопах и о так называемых могучих и вождях, разъясняют частные распределения начал. Содержащееся же в салмесхиниаках[71] охватывает некую малейшую часть герметических установлений; наконец, изучение звезд, восходов и затмений, а также роста и убывания луны у египтян также относилось к исследованию причин. Египтяне не говорят, что все вещи являются природными, но отделяют от природы и жизнь души, и жизнь разума — не только в мироздании, но и в нас: поставив во главе ум и рассудок как существующие сами по себе, они говорят, что таким образом создаются возникающие вещи; впереди же они ставят творца — праотца создающихся вещей и знают о силе, предшествующей небу, и о животворящей силе в небе; выше мироздания они помещают чистый ум — один неделимый в мироздании как целом, а другой разделенный по всем

[69] Херемон Александрийский — стоический философ, историк и филолог I века. Был жрецом в Серапеуме в Александрии, его сочинения не сохранились.

[70] Деканы — 36 частей, на которые делится зодиакальный круг, каждой части в 10° соответствует определенная планета-управитель, астрология учитывает их сочетания со знаками зодиака.

[71] τοῖς σαλμεσχινιακοῖς; согласно словарю Эриха Траппа, салмесхиниаки — это астрологический календарь.

сферам. И они размышляют об этом вовсе не голословно, но предписывают через жреческую теургию восходить до более высокого и всеобщего, стоящего над судьбой, к богу и демиургу, не подчиняя материю <199> и не пользуясь ничем иным, кроме благоприятного момента.

**5.** И этот путь тоже указал Гермес; истолковал же его для царя Аммона пророк Витус, найдя начертанным иероглифическими письменами в заповедных святилищах Саиса в Египте, и передал имя бога, простирающееся через все мироздание; существует также и множество других сочинений о тех же предметах, так что ты неправильно, мне кажется, относишь все египетские представления к природным причинам. Ведь у них существует множество начал, относящихся ко множеству сущностей, а также сверхмирные силы, которым они служат посредством священных обрядов. Так вот, мне это представляется общими основаниями для разрешения и всех последующих вопросов. Но поскольку не следует оставлять ничего не разобранным, возьмемся и за эти проблемы и «обстучим» их со всех сторон[72], чтобы узнать, где именно их заключения в чем-то уязвимы.

**6.** Итак, ты говоришь, что большинство египтян связали наши дела с движением звезд. Нужно разъяснить тебе поподробней, как обстоит дело, исходя из герметических представлений. Ведь у человека две души, как гласят эти сочинения: одна — от первого умопостигаемого, причастная и силе творца, а другая — вложенная от круговращений небес, в которую соскальзывает душа, зрящая бога; и поскольку дело поистине обстоит именно так, душа, сходящая в нас из миров [ἀπὸ τῶν κόσμων], следует за круговращениями этих миров, а <200> присутствующая благодаря умопостигаемому, умопостигаемым образом, пребывает выше круговраще-

[72] Сравнение из области горшечного дела. Ср.: Платон. *Филеб*, 55c8.

ния становления, и через нее происходит освобождение от судьбы и восхождение к умопостигаемым богам, и теургия, которая возвышается к нерожденному, совершается сообразно как раз такой жизни.

**7.** Следовательно, уже не всё связано, как ты о том смущаешься, нерасторжимыми узами необходимости, которую мы называем судьбой: ведь душа обладает собственным началом для обращения к умопостигаемому и отдаления от изменяющихся вещей ради соединения с сущим и божественным. Опять же, мы не связали с судьбой и богов, которых почитаем в святилищах и изваяниях как освободителей от судьбы. Впрочем, боги отменяют судьбу, а вот низшие по отношению к ним природы, простираясь к становлению мироздания и сплетаясь с ним и с телом, определяют судьбу; стало быть, мы по справедливости посвящаем богам всякое священнодействие, чтобы они, единственные владыки необходимости посредством разумного убеждения, освободили нас от бед, уготованных судьбой.

Однако и в природе не всё связано с судьбой, но существует и другое, высшее всякой природы и знания, начало души, благодаря которому мы способны соединяться с богами, возвышаться над мировым чинопорядком и участвовать в вечной жизни и деятельности наднебесных богов. Именно благодаря ему мы способны и освободить самих себя. Ведь всякий раз, когда действует лучшее в нас и душа возносится к высшему нее, она совершенно отделяется от удерживающих ее в становлении и удаляется от худшего, меняет одну жизнь на другую <201> и отдает себя иному благоустроению, совершенно оставив прежнее.

**8.** Так что же? Можно ли освобождаться при посредстве вращающихся богов и одних и тех же считать творцами судьбы и связывающими жизни нерасторжимыми узами? Пожалуй, и этому ничто не препятствует, если в богах, по

причине заключенного в них множества сущностей и сил, содержатся и другие непреодолимые различия и противоречия. Впрочем, можно также сказать, что в каждом из богов, в том числе видимых, есть некие умопостигаемые начала сущности, посредством которых для душ настает освобождение от становления миров. Значит, если даже остановиться на двух родах богов — космических и сверхмирных, то освобождение для душ бывает через сверхмирных; впрочем, об этом подробнее говорится в сочинениях о богах — какие (из них) являются возводящими наверх и соответственно каким из своих сил, как они освобождают от судьбы и посредством каких обрядовых восхождений, каково устройство природы мироздания и каким образом совершеннейшее умное действие властвует над ней. Посему неблагочестиво произносить то, что ты цитируешь из сочинений Гомера: «Боги уступчивы»[73]. Ведь действия священного служения издревле определены непорочными и умными законами, и менее совершенное освобождается более высоким чином и силой, а когда мы получаем в удел лучшее, происходит отделение от менее совершенного; и при этом ничего не совершается против изначального священного закона, так чтобы боги отменяли (что-либо) под влиянием совершающегося позднее священнодействия, но бог при первом сошествии послал (сюда) души затем, чтобы они снова взошли к нему. Итак, из-за этого восхождения не происходит никакой перемены (в богах), и нет противоречия в сошествиях <202> душ и их восхождениях. Ведь как во всем целом становление и вся вселенная соединены с умной сущностью, так же и в устроении душ освобождение от становления согласуется с их попечением о становлении.

[73] Гомер, *Илиада*, IX, 497.

## IX

**1.** Теперь давай попытаемся исправить, насколько для нас это возможно, многообразное заблуждение относительно личного демона, связанное с различными возражениями. Так вот, попросту говоря, поскольку учение о личном демоне двойственно: одно — теургическое, а другое связано с искусством, одно призывает его посредством вышних причин, а другое — посредством видимых круговращений становления, одно никак не пользуется составлением гороскопов, а другое причастно в том числе и к таким методам, и одно воздает (демону) поклонение в более общем виде, превыше природы, а другое поклоняется ему частным образом, согласно природе, — мне кажется, что нелепо низводить, как ты это делаешь, совершеннейшее священнодействие к человеческому (обряду) и по поводу последнего изнурять себя вопросами.

**2.** Далее, и здесь мне кажется, что ты отделил лишь некую малую часть учения об этом (демоне). Ведь поскольку в обычае знатоков природных действий — призывать его надлежащим образом соответственно деканам и слугам[74], знакам зодиака и звездам, солнцу и луне, Большой и Малой Медведицам, всем стихиям и мирозданию, то ты поступаешь неверно, беря для исследования какую-то одну мельчайшую частицу хозяина <203> дома. И здесь, опять же, оставив текущую тему и рассмотрение того, каким образом хозяин дома дарует этого (демона) — соответственно ли некоей особенности, или истечению, или жизни, или силе тот приходит к нам от него, — ты говоришь о составлении гороскопов, надежно оно или нет, и можно ли обнаружить хозяина дома или невозможно; но какое же это имеет отношение к владычеству демона? Ведь очевидно, что для его сущности

[74] По-видимому, имеются в виду звезды, чье сочетание с деканами (см. выше, примеч. 76) учитывали астрологи.

не имеет никакого значения наше знание о том, как обстоят подобные дела. В самом деле, и совершающееся в природе происходит и тогда, когда мы, бывает, не знаем, каким образом (это случается), ведь каждое (из происходящих) во вселенной (явлений) обладает собственной устойчивостью своей сущности. Итак, таков в общем и целом наш ответ на твои недоумения; попытаемся же, разобрав по отдельности то, о чем ты спрашиваешь, дать тебе разрешение этого.

**3.** Ведь ты говоришь, что был бы действительно счастлив всякий, кто, изучив схему своего становления[75], через искупительные жертвы очистился бы от назначенного судьбой, познав своего собственного демона; мне же кажется, что говоримое тобой не очень согласуется ни само с собой, ни с истиной. Ведь если демон назначен нам схемой становления и исходя из нее мы открываем его, то каким образом мы освободимся от назначенного судьбой через познание демона, данного нам в соответствии с судьбой? Если же мы действительно очищаемся от необходимости через искупительные жертвы, как ты говоришь, благодаря демону, то каким образом он все еще остается данным нам по жребию в соответствии с судьбой?

Итак, таким вот образом ныне сказанное противоречит самому себе, <204> а истине оно противоречит потому, что собственный демон приходит к каждому вовсе не исходя из схемы частного становления, но у него было некое более древнее этого начало, которое мы вскоре рассмотрим; а также потому, что, если бы демон считался сходящим только на этом основании, тогда не был бы, следовательно, счастлив тот, кто достиг бы познания демона, связанного со становлением. Да и кто взял бы его проводником при жертвенном очищении от назначенного судьбой, если он дан для того, чтобы свершилось предначертанное судьбой?

[75] Т. е., видимо, гороскоп. Другой вариант перевода: «форму своего рождения».

К тому же лично мне кажется, что это лишь некая часть учения о демоне, и притом самая маловажная, а (учение) о его сущности в целом при таком методе остается упущенным. Но эти (недоумения), если даже высказаны ложно, по крайней мере, не связаны с какой-либо враждебностью; последующие же недоумения, связанные с вычислением отправных точек и наукой составления гороскопов, будто (эти вещи) непостижимы, не вносят никакого разногласия в предлежащее рассуждение: ведь, познаваемы эти искусства или непостижимы, тем не менее истечение от звезд назначает (нам) демона, хоть мы знаем об этом, хоть нет. Божественный же пророческий дар способен преподать нам знание о звездах самым истинным образом, и мы совершенно не нуждаемся в вычислении отправных точек или в искусстве прорицания.

**4.** Если же оставить и это в стороне, то надо сказать, что ты, мне кажется, неверно умозаключаешь о невозможности познать математическую науку[76] из-за того, что относительно нее возникло много разногласий, или из-за возражений против нее Херемона или кого-либо другого. Ибо под таким предлогом и всё окажется непознаваемым. Ведь все науки столкнулись с мириадами несогласных, а <205> затруднения в них бесчисленны. Стало быть, как мы обычно возражаем спорщикам, что с истинными (суждениями) по природе пребывают в раздоре противоположные, а не только ложные (суждения) противоречат друг другу, так и по поводу математики мы отвечаем, что она истинна, а заблуждающиеся высказываются против нее, не зная о ней ничего истинного. Случилось же это не только с ней, но и со всеми науками, переданными людям от богов: ведь с течением времени к ним часто примешиваются много человеческого, и от этого божественный характер познания тускнеет.

[76] Имеются в виду, прежде всего, астрологические расчеты.

Тем не менее возможно — пусть и в малой степени, однако все-таки (возможно) — сохранить кое-какое ясное свидетельство об истине. Ибо признаки измеримости божественных круговращений явно бросаются в глаза всякий раз, когда предвещают затмения солнца и луны и сближение луны с неподвижными звездами, и опыт зрения оказывается согласным с предзнаменованием. Да и сохраняемые в течение всех веков наблюдения за небом и у халдеев, и у нас совместно свидетельствуют в пользу истинности этой науки. Можно было бы указать и более доступные доказательства этого, если бы речь преимущественно шла о них; но поскольку это излишне и не имеет никакого касательства к исследованию о демоне, я, естественно, оставляю их в стороне. Перехожу же к тому, что ближе к теме.

**5.** Итак, ты утверждаешь, как явствует из начертанного в твоем письме, что обнаружение хозяина дома рождения, или хозяев домов, если их больше одного, признается даже у этих (людей) почти недостижимым, а как раз исходя из него, говорят они, можно узнать собственного демона. Но каким образом <206> они признают, что познание хозяина дома недостижимо, когда они передали (нам) ясные способы его обнаружения, а в спорных случаях для (их) разрешения дают разъяснения о стихиях — кто о пяти, кто о большем их числе, а кто о меньшем? Однако, чтобы нам не задерживаться на этом, рассмотрим из случающегося в обоих случаях основное: ведь либо возможно найти хозяина дома рождения, и (тогда), конечно, и подаваемый им демон познаваем; либо, если (хозяин дома) непостижим, мы, соответственно этому предположению, не знаем и (демона), — но (при этом) ничуть не меньше существуют и хозяин дома, и даруемый им демон. Что же, в таком случае, препятствует тому, чтобы его было трудно отыскать с помощью составления гороскопов, тогда как посредством священного прорицания или теургии — очень легко познать? Вообще же демон дается не

только хозяином дома, но у него есть много более общих начал, чем связанные с хозяином дома. К тому же подобный метод вводит в учение о личном демоне некое человеческое искусство; следовательно, нет ничего разумного в том, относительно чего ты сомневаешься.

**6.** Если же надо открыть тебе истинное суждение о личном демоне, то он подается нам не от одной части находящихся в небе и не от какой-то стихии из числа видимых, но от всецелого мироздания, от разнообразнейшей жизни в коем и от всевозможных тел, посредством которых душа нисходит в становление, уделяется каждой из наших частей какая-либо собственная доля, выделяемая соответственно частному попечению. Итак, этот демон пребывал в виде образца даже прежде нисхождения души к становлению; всякий раз, когда душа избирает его <207> руководителем, демон тут же оказывается поблизости как исполнитель жизней души, связывает ее с телом, когда она нисходит в него, управляет ее жизнедеятельностью в целом, сам направляет ее частную жизнь[77], и о чем бы мы ни размышляли, это он подает нам основы для мышления, мы делаем то, что он влагает нам в ум, и он управляет людьми до тех пор, пока посредством священной теургии мы не поставим бога хранителем и руководителем души: ибо тогда (демон) или уступает место высшему, или передает начальствование, или подчиняется ему как помощник, или каким-либо иным образом служит ему как властвующему.

**7.** А исходя из этого, я легко отвечу тебя и на следующий вопрос. Ведь (демон) руководит не какой-то нашей частью, а вообще всеми разом и достигает полной власти над нами, как и уделен был нам от всех порядков во вселенной. И действительно, то самое доказательство, которое ты

[77] То есть каждое отдельное воплощение.

приводишь относительно демонов — что они наблюдают за здоровьем частей тела и поддерживают их внешний вид и состояние и что один поставлен во главе всех вместе, — его-то ты и считай свидетельством того, что руководство всем, что есть в нас, восходит к одному-единственному демону; поэтому не разделяй демона тела, демона души и демона ума. Ведь нелепо, если живое существо едино, а приставленный к нему демон многообразен; да и повсюду управляющие проще управляемых. Но еще нелепее того будет, если руководящие части многочисленных демонов окажутся не тесно связанными, а отделенными друг от друга. А ты вносишь и <208> среди них противоречие, якобы как между благими и злыми, тогда как злые совершенно не имеют доли в управлении и не противопоставляются благим, словно равные им по достоинству.

**8.** Затем ты, оставив это, переходишь к философскому мнению и целиком ниспровергаешь предположение о собственном демоне. Ведь если это часть души, например, разумная, и счастлив тот, кто обладает рассудительным умом, то уже не существует никакого другого чина высших (родов) или демонического, управляющего человеческим в качестве превосходящего. Но некие отдельные части души или ее сила станут более могущественными, чем большинство видов жизни в нас, они-то и будут управлять всем нашим устроением, находясь (с ним) в неразрывной связи, а не как обособленные по природе.

**9.** Однако после этого ты упоминаешь и другое учение о собственном демоне, которое предлагает почитать его то как двойного, то как тройного. Но всё это глубокое заблуждение. Ведь разделять, а не сводить к одной поставленные начальствовать над нами причины — это заблуждение, и оно не дает постигнуть властвующее во всех сущих единение. А мнение, относящее этого (демона) к телу и к управле-

нию телом, сводит его руководство до какой-то наималейшей меры. Зачем же тогда исследовать священнодействия, связанные с таким мнением, если дурна сама изначальная их основа? Итак, существует один собственный демон-хранитель у каждого из нас, и не следует считать его ни общим или одним и тем же для всех людей, ни общим, но связанным с каждым особым образом: ведь разделение на отдельные виды и родовое отличие материи <209> не допускают общего владения бестелесными как таковыми и тождества. Тогда почему все призывают его общим наименованием? Потому, что призывание демонов осуществляется через обращение к единому повелевающему ими богу, который изначально выделил каждому собственного демона и, разумеется, при священнодействиях показывает, по своей воле, каждому его собственного (демона). Ведь в теургическом чине низшие всегда призываются через превосходящих; поэтому и в том, что касается демонов, единый общий вождь мироправителей, управляющих становлением, ниспосылает каждому собственного демона. Однако всякий раз, когда личный демон оказывается рядом с каждым, тогда он открывает и особое (подходящее) ему почитание, и собственное имя, а также передает особый способ своего призывания.

**10.** А вот каков подобающий для демонов чин: один сроден призываемым, другой приходит от более высших причин, а третий представляет собой соединение их обоих. Посему не уподобляй божественные призывания человеческим и неизреченные — выразимым, а также не сравнивай предшествующие всякому определению и всякому неопределенному способу (призывания) с определенными или неопределенными приказаниями, существующими у людей. Ибо наши дела не имеют ничего общего с этим родом в целом и (те призывания) по чину всецело превосходят наши и управляют всей нашей сущностью и природой. Однако здесь людям преимущественно случается ошибаться более

всего, когда они, исходя из человеческой слабости, умозаключают что-либо о демонической власти и на основании незначительного, ничего не стоящего и отдельного судят о великом, значительном и совершенном. Вот что <210> я отвечаю тебе по поводу личного демона в добавление к сказанному прежде.

## X

**1.** Остается напоследок сказать и о счастье, о котором ты ведешь исследование разными способами, сначала выдвигая возражения, затем недоумевая, а после этого расспрашивая. Итак, расположив каждое из твоих высказываний в том порядке, в каком ты их выразил, мы в надлежащей мере дадим тебе на них ответ. Ведь ты высказал мысль, что путь к счастью никогда не остался бы незамеченным, (даже) будучи каким-либо иным; но какое иное, удаленное от богов, может быть разумное восхождение к нему? В самом деле, если в богах заключены сущность и совершенство всех благ, первая сила их и начало, то только у нас и у подлинно соприкасающихся, подобно (нам), с высшими (сущими) и обретающих единение с ними бывает усердное упражнение в том, что составляет начало и завершение всех благ; стало быть, именно здесь возможно созерцание истины и умного знания, а познание богов сопровождается вниманием к самим себе и познанием самих себя.

**2.** Итак, ты напрасно сомневаешься насчет того, что не следует обращать внимание на человеческие мнения. Ибо где у устремляющего мысль к богам свободное время, чтобы взирать вниз на людские похвалы? Но и новое сомнение вслед за этим ты возбуждаешь не по делу, (говоря) что душа воображает великое на основании случайной удачи. Ведь какое основание для вымыслов находится среди истинно сущих? Разве не в нас пребывает сила воображения, создающая образы, тогда как никакая фантазия не возбуждает-

ся, когда в совершенстве действует разумная жизнь? <211> Разве богам не сопутствует истина, по сущности, а не по согласию утвержденная у умопостигаемых (сущих)? Итак, ты и некоторые другие повторяете подобное необдуманно. Но то, за что некоторые высмеивают служителей богов как обманщиков и пустозвонов, о чем и ты высказался сходным образом, также не имеет никакого отношения к истинному богословию и (истинной) теургии. Если же какие-либо подобные (деятели) и появляются где-то рядом с науками благих (людей) — подобно тому, как и мошенничество произрастает рядом с другими искусствами, — то, конечно, эти (ложные искусства) противоречат истинным больше, нежели чему бы то ни было другому: ведь и с благом зло сражается более ожесточенно, чем с не-благом.

**3.** После этого я хочу пробежаться и по прочим (рассуждениям), в которых ты, оговаривая божественное предвидение, противопоставляешь ему какие-то иные методы для предсказанием будущего. Так вот, что до меня, то, если проявляется некая природная способность к указанию на будущее событие, подобно тому как у животных случается предвидение землетрясений, ветров или бурь, мне это не представляется досточтимым: ведь такой врожденный пророческий дар сопряжен с остротой чувств, или сопереживанием, или каким-либо иным движением природных способностей, не имея в себе ничего священного и сверхъестественного. Также, если кто-либо, благодаря человеческой способности суждения или искусному наблюдению, на основании верных признаков делает выводы о том, на что указывают эти приметы, подобно тому как врачи предвидят приближающуюся горячку по ознобу или дрожи, то и он мне не представляется обладателем чего-то досточтимого и благого: ведь он действует по-человечески, <212> делает выводы при помощи присущего нам мышления и в соответствии с происходящим распознаёт то, что (случится) в природе,

не удаляясь от телесного порядка. Посему, даже если в нас есть некая природная способность соприкасаться с будущим, подобно тому как и во всех других (сущих) очевидным образом действенно проявляется эта самая сила, то она не представляет собой ничего по-настоящему желанного: ведь какое подлинное, совершенное и вечное благо могло бы оказаться среди того, что заложено в нас природой, пребывающей в становлении?

**4.** Итак, только божественный пророческий дар, соединяющий с богами, поистине дарует нам участие в божественной жизни и, будучи причастен божественному предвидению и мышлению, и нас делает поистине божественными; и он подлинно доставляет нам благо, поскольку наиблаженнейшее мышление богов преисполнено всех благ. Следовательно, неверна твоя догадка, будто обладающие этим пророческим даром знают (всё) заранее и не бывают счастливы, поскольку всякий божественный пророческий дар имеет лишь видимость блага, и будто они провидят будущее, но не умеют им хорошо воспользоваться; напротив, вместе с предвидением они получают само прекрасное, а также истинное и подобающее устроение, в котором присутствует и польза. Ведь боги подают также силу уберечься от страшных природных явлений; и всякий раз, когда нужно упражняться в добродетели и этому содействует неясность будущего, боги скрывают грядущее, чтобы сделать душу лучше, но когда в этом отношении нет никакой важности, а предвидение полезно душам для их спасения и восхождения, (боги) вкладывают пророческий дар предвидения вовнутрь их сущности.

**5.** Но к чему мне распространяться об этом, уже многократно <213> выше показав превосходство божественного прорицания перед человеческим? Уж лучше, как ты и требуешь от нас, указать тебе путь к счастью и то, в чем заключа-

ется его сущность: ведь посредством этого обнаруживается истина и в то же время можно легко разрешить все затруднения. Итак, я утверждаю, что человек, задуманный божественным, ранее соединенный с созерцанием богов, проник в иную душу, связанную с человеческой разновидностью внешнего облика, и поэтому оказался в узах необходимости и судьбы.

Стало быть, нужно рассмотреть, в чем состоит его освобождение и избавление от этих оков. Так вот, оно — не что иное, как познание богов: ведь основа счастья — познание блага, как и основа зла состоит в забвении благ и в заблуждении относительно зла; значит, одна (участь) сочетается с божественным, а другая является худшей долей, неотделимой от смертного; одна измеряет на священных путях сущности умопостигаемых, а другая, отклоняясь от основ, предается измерению телесных видимостей; одна является познанием Отца, а другая — отклонением от него и забвением первосущего самоначального Бога-Отца; одна сохраняет истинную жизнь, возводя ее к Отцу, а другая низводит первоначального человека до того, что никогда не пребывает в покое, но вечно течет. Вот каким образом представляй себе первый путь счастья, сопряженный с умным удовлетворением душ божественным единением. Обрядовый же и теургический дар счастья называется вратами к богу — творцу всего, местом или двором блага; и он обладает силой, во-первых, к очищению души, <214> гораздо более совершенному, чем очищение тела, далее — к тренировке мышления для причастия и созерцания блага и для освобождения от всего противоположного, а вслед за тем — к единению с богами — подателями благ.

**6.** Когда же (этот теургический дар) соединит душу с отдельными частями вселенной и со всеми пронизывающими их божественными силами, тогда он приводит душу к подлинному творцу и вверяет ему, ставит ее вне всякой

материи, соединяя с одним лишь вечным разумом [λόγῳ], — то есть, говорю я, она по отдельности соединяется с саморожденной, самодвижной, всё поддерживающей, разумной, всех упорядочивающей, возводящей к умопостигаемой истине, самосовершенной, творческой и другими созидательными силами бога, чтобы участвующая в теургии душа совершенно утвердилась среди их энергий, умозрений и творческих действий. И вот тогда-то (этот дар) всецело вводит душу к творящему богу. И это — завершение священного восхождения у египтян.

**7.** А о самом благе они полагают, что божественное (благо) — это высший постижения Бог, а человеческое — это единение с ним, как перевел Витус из герметических книг[78]. Следовательно, эта часть не была упущена египтянами, как ты полагаешь, но передана боголепным образом; и теурги докучают божественному уму не по незначительным поводам, но относительно того, что касается очищения, освобождения и спасения души; и они прилежно упражняются не в мудреных и бесполезных для людей вещах, но, напротив, в тех, что полезнее всех (прочих) для души; и никакой вводящий в заблуждение <215> демон не морочит тех, кто во всех отношениях господствуют над обманчивой демонической природой, вознесшись к умопостигаемой и божественной.

**8.** Вот что мы, по нашей силе, ответили тебе относительно твоих затруднений насчет божественного искусства прорицания и теургии. Наконец, в заключение рассуждений, я молю богов подать мне и тебе неизменное пребывание в истинных помышлениях, вложить (в нас) на вечный век истину вечных (сущих) и руководить к достижению более совершенных умозрений о богах, в чем и заключается для нас счастливый предел благ и самый залог единодушной дружбы между собой.

---

[78] См. выше, VIII. 5.

**Приложение**

# О ГНЕВЕ БОЖИЕМ

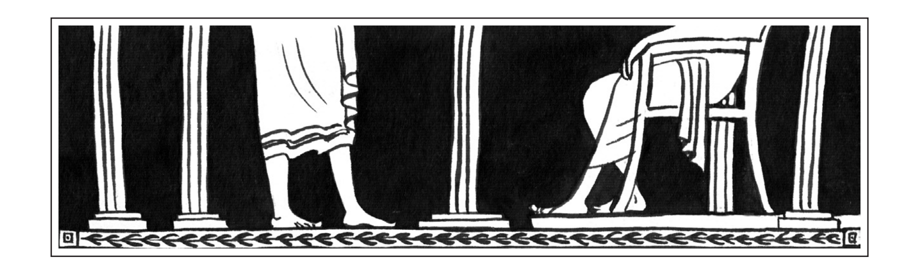
**Исследование о влиянии греческой философии на древнее христианство**

**написанное**

**Д-ром Максом Поленцем,**

**профессором классической филологии в Геттингене.**

*УЛЬРИХУ фон ВИЛАМОВИЦУ-МЕЛЛЕНДОРФУ*
*в дар к шестидесятилетию*



# О ГНЕВЕ БОЖИЕМ

## ИССЛЕДОВАНИЕ О ВЛИЯНИИ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НА ДРЕВНЕЕ ХРИСТИАНСТВО



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Очерки, которые я ныне публикую, выросли на материале исследований того влияния, которое стоическое учение о страстях оказало на последующие времена. Просматривая в этой связи труды отцов Церкви, я отчетливо для себя уяснил, что вопрос о страстях Бога требует отдельного серьезного исследования. Также при этом весьма скоро выяснилось, что для полного решения проблемы необходимо войти и в подробности воззрений христиан на страсти Иисуса. Эта задача естественным образом повлекла за собой величайшее затруднение. А именно, если бесстрастие Бога к четвертому столетию уже обрело всеобщее признание (так что Златоуст и Августин представляют здесь вполне естественное завершение), то в случае вопроса о страстях Иисуса нам пришлось бы заглянуть далеко в последующие века. Однако такой шаг возбранялся по причинам внешним. Поскольку же, кроме того, наиболее важные точки зрения предстают

нам уже в споре ариан с аполлинарианами, я счел возможным провести границу исследования здесь.

Для введения было необходимо обсудить также воззрения *Нового Завета* в отношении гнева Божия. В мое намерение отнюдь не входило занимать определенную позицию по всем возникающим вопросам или, еще того более, пускаться в полемику против иных, отличных от моего, взглядов на предмет. Довольно было того, чтобы выделить пункты, важные для понимания последующего развития мысли.

Стоило ли заниматься воззрениями древней Церкви на страсти Господни в подробной монографии, пусть покажет сама эта работа. Руководящей и основопологающей была здесь для меня следующая мысль: если мы хотим в полной мере оценить влияние эллинов на христианство, то одной из наиболее важных задач для нас будет проследить генезис некоторых вопросов в течение длительного времени и на этих примерах уяснить воздействие эллинского духа.

## ВВЕДЕНИЕ[1]

### Гнев Божий в представлениях евреев, эллинов и Нового Завета

**Ветхий Завет**. Яхве есть бог[2], имеющий столь же страстную природу, как и его народ. Он ревниво следит за тем, чтобы Израиль ненароком не обратил свою любовь на иных

[1] Из всего обширного корпуса примечаний и многочисленных ссылок, приводимых М. Поленцем, мы сохранили лишь касающиеся древних авторов. — *Примеч. ред.*

[2] Везде, где в этом произведении речь пойдет о боге как господине еврейского народа, еще не приобретшем благодаря философской рефлексии черт и определений Первоначала, мы будем употреблять слово «бог» со строчной буквы — наряду с богами других народов. — *Примеч. ред.*

богов, а поскольку тот все же зачастую пренебрегает своими обязанностями по отношению к нему, его гнев всякий раз воспламеняется против преступного племени, и тогда лишь с помощью проникновенной мольбы можно убедить его отказаться от полного уничтожения Израиля. Как всенародный грех, так и проступки отдельных людей часто ведут к тому, что Яхве приходит в ярость. Даже когда Оза в благом порыве пытается поддержать ковчег Завета, гнев господень разгорается из-за осквернения неприкосновенной святыни, и Озе приходится поплатиться за свое неуместное рвение смертью (*2 Цар.* 6:7). Правда, в еще большей мере его гнев направлен против врагов этого народа. Здесь оправдываются слова: «Отомщу им мщением гнева Моего, да уразумеют, что Я Господь» (*Иез.* 25:17). Даже многие поколения спустя их потомкам придется сожалеть о том зле, которое их далекие прародители причинили народу Израиля, и горе тому, кого тогда настигнет гневный суд божий. Саул отвергнут по причине своего непослушания: господь раскаивается в том, что сделал его царем (*1 Цар.* 15:11; 15:35). Даже чувство раскаяния не чуждо Яхве, и как после просьбы Моисея Яхве раскаивается в том, что угрожал сделать со своим народом (*Исх.* 32:14), точно так же он, пожалев, что сотворил человека, насылает на Землю потоп (*Быт.* 6:6; гл. 7). То, что под этим отнюдь не подразумевается простая перемена собственного решения, но именно психологическое событие, которое сильнейшим образом затрагивает внутреннюю жизнь (Gemütsleben) бога, показывает в другом месте добавление־ך «И это глубоко его опечалило». Ясно также и то, что, говоря о гневе, мы должны мыслить себе страстный порыв бога, переживающего глубокую личную обиду. Ибо весьма примечательно, что все те столь многочисленные в еврейском языке выражения, которые характеризуют гнев по его физиологическому возбуждению — как пылающий жар (Gluthitze) или как кипение, клокотание (Wallung) или, по его внешним сопровождающим явлениям, как хрипение

и рев (Aufbrausen), — без малейшего стеснения употребляются также и в отношении Яхве.

В общем и целом, воззрения, подобные этим, мы будем находить и в более позднее время. Отчасти, правда, соблазн вызывает представление о раскаянии бога. «Бог не сын человеческий, чтоб ему изменяться» (*Числ.* 23:19; *1 Цар.* 15:29). Воззрения в отношении гнева божия, напротив, существенно изменились лишь в одном пункте. А именно: в то время как для более ранней эпохи зачастую остается загадкой, отчего это божий гнев разгорается столь внезапно, позднейшие уже знают, что Яхве приводит в ярость именно грех народа. Это, однако, лишь подвигает пророков и поэтов еще более красочно живописать сей грех и с еще большей настойчивостью на него указывать. Правда, здесь они нередко используют выражения, говорящие о том, что под гневом подразумевается преимущественно объективно необходимое наказание народа, правосудие бога. Особенно явственное воплощение этой черты мы можем видеть, наблюдая, как у пророков со временем все большую определенность обретает мысль о «дне гнева Яхве»: дне, когда Яхве произведет расчет с неверными представителями своего народа, а заодно также и с прочими своими недругами. Ибо при этом они естественным образом думают не столько о том, что происходит в душе Яхве, сколько о судящей и карающей деятельности святого бога. К той же самой линии развития можно отнести и такие выражения как: «нашлю...» или «изолью гнев мой»[3], — которые мы обнаруживаем не только у пророков, но, например, даже в *книге Иова* (21:20): «Пусть он сам пьет от гнева Вседержителева». Тем самым, гнев непроизвольно выводится из сферы сущности самого Яхве и находит свою объективацию в производимом им наказании человека. Однако при этом никоим образом не бледнеет представление о психическом процес-

[3] *Исх.* 15:7; *Иез.* 7:3 и 14:19; *Иер.* 10:25; *Пс.* 79:6.

се в самом боге, и как раз именно гнев — в том виде, как он представляется в качестве чувственного процесса в самом Яхве, — со вполне осознанным предпочтением живописуется в наиболее изысканных красках (например: *Пс.* 17:8–9 или *Сир.* 5:6–9).

**Эллины**. Качественно иные представления смогли выработаться и проложить себе путь лишь позже, когда иудейство пришло в соприкосновение с другими, отличными от него народами, когда появились мужи, которые не просто видели в Моисее пророка, но ставили своей задачей κατὰ Μωυσῆν φιλοσοφεῖν[4] и при этом использовали в своих целях достижения греческого духовного мира. Ибо здесь они нашли представления, диаметрально противоположные представлениям собственного народа. Впрочем, насколько сильна была страсть также и в греках, весьма отчетливо могут показать нам, например, их политические схватки и столкновения, однако здесь же рядом и глубоко в сердце коренилось сознание неразумности тех устремлений, что овладевают людьми в такие времена. И подобно тому, как во внешних проявлениях они ожидали умеренности, а искаженные страстью черты лица или даже чрезмерно эмоциональный жест оратора вызывали у них эстетическое неприятие, точно так же и в самой душе у них должны были господствовать κόσμος, τάξις и ἁρμονία[5], или, как охотнее всего выражались мореходы, внутреннее человека должно было походить не на море, вздыбленное бурей, но на зеркальную гладь, чья спокойная ясность не нарушается ни малейшим ветерком. Естественно, что такой идеал не во все времена и не всеми племенами ценился одинаково. Кровь ионийца гомеровского мира течет легче и свободнее, чем, например, кровь спартанца, чувствам которого также и в личной

---

[4] Философствовать согласно Моисею (*др.-греч.*). — *Здесь и далее перевод с древнегреческого в тексте и примечаниях выполнен Т. А. Сениной (монахиней Кассией).*

[5] Красота, порядок и соразмерность (*др.-греч.*).

жизни полагают границы суровая военная дисциплина и выучка. Однако для позднейшего времени общепризнанным является, что безусловная власть человека над самим собой должна рассматриваться не только как нравственная обязанность в собственном смысле, но также и как πρέπον[6] — качество, ожидаемое и предполагаемое в каждой отдельной личности. И если в эпоху Цезаря мы слышим слова: «Когда люди поддаются гневу и печали, я называю это недостатком воспитания и образования», — то у нас есть право предполагать сходный образ мысли уже в обществе пятого и четвертого столетий до нашей эры.

Конечно, эти голоса не являются непосредственными выразителями народного восприятия, а находятся во взаимосвязи с философской теорией, но сама эта теория даже и в означенном пункте может дать выражение лишь тому, что живо в народе. Лишь поскольку σωφροσύνη[7] представляет собой общеэллинский идеал, — власть над аффектами в качестве нравственного требования выдвигается равным образом во всех системах. Правда, полное искоренение неразумных побуждений в качестве своей цели рассматривала лишь та школа, основатель которой имел в своих жилах также и семитскую кровь[8] и, по-видимому, именно в осознании всей трудности борьбы против страстей, считал необходимым радикальное лечение. Однако и те мужи, которые решительнейшим образом отвергали учение Зенона об ἀπάθεια[9] и рассматривали неразумные побуждения как естественные и сообразные природе — а это перипатетики, платоники, Посидоний, — с тем большей силой подчеркивали, что они представляют собой нечто низменное и, безусловно, должны подчиняться божественному в человеке. Само это

[6] Подходящее, подобающее (*др.-греч.*).

[7] Здесь: самообладание (*др.-греч.*).

[8] Зенона называли φοινικίδιον — «финикийчик» (*др.-греч.*). Киники получили теорию ἀπάθεια лишь от Стои.

[9] Бесстрастие, невозмутимость (*др.-греч.*).

божественное, однако, по своей сущности не имеет ничего общего с ἄλογον[10]. Поэтому уже Платон в своем поэтическом представлении (*Тимей*, 69c) предоставил сотворение низших способностей души с ее δεινὰ παθήματα[11] низшим богам, и если в позднейшую эпоху утверждается родственность человеческой души богам, то этим подчеркивается[12], что она по своей истинной сути свободна от всех πάθη[13].

С тем, что для самого божества ἀπάθεια представляет необходимый атрибут, —согласны все философы. Эпикур заявил в первом же своем наставлении: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον... οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον[14]; стоики вполне естественно перенесли свой этический идеал на божество; даже для Платона и Аристотеля предположение о наличии аффектов у божества означает непонимание различия между божественной и человеческой сущностями. Причем к такому результату вели не одни лишь этические соображения. Напротив, именно четко очерченное понятие бытия, убежденность в том, что истинное бытие должно пребывать в вечно неизменном спокойствии, вынудило их прежде всего исключить из божества всякий πάθος[15]. Ибо в этом слове для эллина, даже в тех случаях когда он имеет в виду страсть, всегда остается ощутимым страдание, и мы еще увидим, насколько рано был сделан вывод о том, что всякое страдание происходит

---

[10] Неразумное, бессловесное (*др.-греч.*).

[11] Ужасными страстями (*др.-греч.*).

[12] Платониками (см., например, Плотин: *Энн.* I. 1; IV, 7). То же самое можно наблюдать у Посидония.

[13] Страсти (*др.-греч.*).

[14] Блаженное и нетленное... не соединяется ни с гневом, ни с милостями: ведь всё таковое свойственно немощному (*др.-греч.*).

[15] Страсть; страдание; страдательное состояние, претерпевание (*др.-греч.*). Ср.: Аристотель. *Метаморфозы*, 1073a11: ἀλλὸ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον — «Но и то, что оно бесстрастно и не подвержено изменениям» (*др.-греч.*).

от слабости и представляет собой ступень, ведущую к гибели. Если, поэтому, Карнеад в своей полемике против стоического учения о божественном уже само представление о восприятиях и порывах, свойственных Богу, объявлял несовместимым с предположением о его вечности (Unvergänglichkeit)[16], то с еще большими основаниями следовало исключить из него πάθη, аффекты. Сам собой, таким образом, делался вывод: δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι[17] (Плотин. *Энн.* I. 1. 2; ср.: *Энн.* V. 9. 4), и выражение ἀπαθὲς τὸ θεῖον[18] выступает как прямо-таки общая догма всех греческих философов[19]. Естественно, что это выражение не всегда имеет в виду именно аффекты, однако они всегда равным образом исключаются под более общим понятием «неспособность к страданию».

Едины они были, естественно, и в своем отрицании народных представлений и мифов, предполагающих в богах какие бы то ни было страсти. Ибо если Ксенофан (fr. 15 D) и Платон ставили в упрек поэтам, что те в своих сочинениях приписывали богам всё недостойное, то в первую очередь сюда следовало относить именно страсти[20]. Им в большинстве своем последовали и позднейшие философы, и в частности на этом поле любили порезвиться эпикурейцы (особенно Филодем в своем сочинении о боголюбии). Другие

---

[16] Ср.: Секст Эмпирик. *Против ученых*, IX. 138–147; Цицерон. *О природе богов*, III, 32. 3. — Столь же мало оснований мы имеем приписывать божеству, которому не приходится преодолевать никакого сопротивления, добродетели: Секст, IX. 152–175. Цицерон, § 38; до Карнеада еще Аристотель: *Никомахова этика*, 1178b7 ff. Ср. также: Плотин. *Энн.* I. 2. 1.

[17] Бессмертному и нетленному до́лжно быть бесстрастным (*др.-греч.*).

[18] Бесстрастное божество (*др.-греч.*).

[19] Секст. *Пирроновы положения*, I. 162.

[20] Ср.: Платон. *Государство*, III. Кроме того следует упомянуть, как он отвергает древнее представление: τὸ θεῖον πᾶν φθονερὸν — «всякое божество завистливо» (Геродот, I. 32); в *Федре*, 247a: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται — «ведь зависть находится вне божественного хоровода» (*др.-греч.*). Ср. *Тимей*, 29e; Аристотель. *Метаморфозы*, 983a2.

с одной стороны пытались спасти, по крайней мере, честь Гомера[21], с другой же втолковывали в мифы иной смысл или пытались переваливать недостойные качества с богов на иные существа. Об этом более подробно речь пойдет в *Пристяжении*. Здесь мы приведем лишь два высказывания. После Посидония Цицерон также называет старушечьими сплетнями и глупыми сказками, когда богов мыслят обремененными человеческими слабостями, когда им приписывают жажду, скорбь или гнев (*О природе богов*, II. 70), а о гневе он говорит: «Какое же значение, — спросит кто-нибудь, — придается клятве? Разве мы боимся гнева Юпитера?» Но [божество], и это — общее мнение всех философов... никогда не гневается и никому не причиняет вреда»[22].

Вполне естественно, что большинство имело совершенно иные представления и что в нем продолжала действовать вера в гневающееся божество, которое необходимо умилостивлять. Насколько тяжелое бремя спадало с души образованного человека, когда он освобождался от страха перед карающими силами, можно уяснить по тем воодушевленным панегирикам, которые Лукреций произносит в предисловиях своих книг в адрес Эпикура, поскольку тот освобождает людей от этого страха; об этом свидетельствует также и предпочтение, с которым он вновь и вновь возвращается к означенной теме. Однако изобразительное искусство все же свидетельствует нам, насколько недалек был народ от представления о движимом сильной страстью

---

[21] В стоических Ἀλληγορίαι Ὁμηρικαὶ (*др.-греч.*: «Гомеровский аллегории») содержится первая апология Гомера, заключающаяся в том, что гнев Аполлона следует понимать аллегорически (p. 6–16). Ср.: p. 42: τά γε μὴν ἐπὶ Σαρπηδόνος δάκρυα λύπην μὲν οὐ καταψεύδεται θεοῦ, ὃ καὶ παρ᾽ ἀνθρώποις νόσημα... (*др.-греч.*: «слезы скорби о Сарпедоне не являются клеветой на бога, который и о человеческих бедствиях...»). Тот же самый метод применяет также и платоник Максим Тирский (24, 5).

[22] Цицерон. *Об обязанностях*, III. 28: Quid est igitur, dixerit quis, in iure iurando? Num iratum timemus Jovem? At hoc quidem commune est omnium philosophorum... Num quam nec irasci deum nec nocere.

боге. Кроме того, от философии к народной религии тут и там были наведены мосты, и один дельфийский жрец (правда, жрец, истинным святилищем которого можно было бы считать Академию) высказал прекрасную мысль: «Жилища богов поэты представляют себе спокойными и не тревожимыми ни тучами, ни ветром. Не нелепо ли, если самих богов при этом они изображают полными беспокойства, ненависти, гнева и всевозможных страстей?»[23]

**Эллинизированные евреи**. Противоположность между указанными воззрениями и теми, что знакомы нам по *Ветхому Завету*, естественно, не могла укрыться от евреев, вошедших в соприкосновение с греческой духовностью. Автор *Письма к Аристею* сознательно подчеркивает, что гнев Бога немыслим (§ 253). В еще большей степени это воззрение выражено у Филона. Он испытывает сильнейшее влияние греческого учения о страстях, в особенности стоического, и мысль о том, что разум должен господствовать над порывами, образует в прямом смысле сердцевину его этики. Даже несмотря на то, что в психологии он не выработал никакой твердой точки зрения в противовес Платону и Стое, все же он, безусловно, удерживает при себе то общее, что обрел у первого и второй, а именно — что аффекты не имеют ничего общего с разумом.

Точно так же спекуляция о божественной сущности толкает его к противоречию с *Ветхим Заветом*. В связи с *Быт*. 6:6 он посвятил этой теме особый раздел ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον[24] и высказывает здесь взгляды, несущие на себе яв-

[23] Плутарх. *Перикл*, 39. Ср.: Секст Эмпирик. *Пирроновы положения*, I. 154: παρ' ἡμῖν μὲν συνήθεια ὡς ἀγαθοὺς καὶ ἀπαθεῖς κακῶν σέβειν τοὺς θεοὺς — «мы навыкли почитать богов как благих и бесстрастных в отношении зла» (*др.-греч.*).

[24] О том, что божество неизменно (*др.-греч.*).

ственный отпечаток влияния платонизма[25]. Бог есть нерожденное, неизменное, непреходящее ὄν[26], которое неспособно к страданию. Это несомненно для всякого, кто научился освобождаться от влияний телесного и полагаться на дух. Широкие массы, правда, мыслят чисто по-человечески, предполагая в Боге слабости собственной сложносоставной природы, телесный облик, пищу, движения страсти. Однако именно это и есть μυθοποιία λόγῳ μὲν ἀνθρωπόμορφον ἔργῳ δ' ἀνθρωποπαθές εἰσαγόντων τὸ θεῖον[27]. Но не сам ли Моисей является родоначальником такого рода μυθοποιία[28]? Лишь по видимости. Конечно, он говорит о ревности и гневе, о руке Божьей и о хождении Бога[29]. Однако это выражения, рассчитанные на людей второго сорта. Бог желает принести пользу всем, а поскольку большинство людей может быть воспитано лишь страхом и не имеет чистого представления о Боге, то он ради них принимает человеческие черты и пытается с помощью угрозы своего гнева и подобных ему средств устрашения направить их на истинный путь или, по меньшей мере, разъяснить им глубину их заблуждения[30]. На то, что речь о человеческих чертах Бога ведется лишь в этом воспитательном смысле, указывает сам Моисей во

[25] Ср.: *О снах*, I. 656; *Об Аврааме*, II. 59; *Вопросы и ответы на книгу Бытия*, I. 68; IV. 382. Подражание первому месту есть у Климента: *Строматы*, 687.

[26] Сущее (*др.-греч.*).

[27] Мифотворчество вводящих божество, человекообразное по разуму и человекострастное по действию (*др.-греч.*).

[28] Мифотворчества (*др.-греч.*).

[29] Ср.: *О творении мира*, I. 38 (I. 54).

[30] Vult ergo illud demonstrare excessu usurpato, quod adeo creverint hominum iniquitates, ut vel ipsum ex natura ira carentem invitarent ac provocarent ad iram (лат.): Поэтому [Моисей] хочет столь необычным образом указать, что беззакония человека достигли таких размеров, что возмутили и спровоцировали гнев даже того самого Существа, которое по своей природе было неспособно на гнев (*Вопросы и ответы на книгу Бытия*, I. 95).

*Втор.* (1:31): ὡς ἄνθρωπος παιδεύσει τὸν υἱὸν αὐτοῦ[31]; тот же, кто имеет чистое познание Бога, тот не нуждается в средствах устрашения, для него Моисей высказывает истинную сущность Бога словами: οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός[32] (*Числ.* 23:19). Он знает, что также и в *Быт.* 6:6 не имеется в виду раскаяние Бога, и что внутренняя гармония разумного существа, которую определяет себе Стоя в качестве конечной цели, с необходимостью присутствует в природе Бога[33].

**Иисус**. В эпоху Филона явился Иисус, который «стал как всякий иной человек и во всем был найден подобным человекам». И не только во внешних проявлениях. Он никак не похож на стоического мудреца, который — подобно несокрушимой скале — высится посреди неистово бушующих волн, недоступный ни для печали, ни для страха. Сердечное сострадание движет им; когда он видит перед собой немощь больных, из его глаз бегут слезы. То же самое сострадание порождает его плач о грядущей судьбе Иерусалима. Страстный гнев охватывает его, когда он видит жестокосердие фарисеев или бессовестную торговлю лавочников в храмовом дворе. Четвертое *Евангелие* показывает нам его в экстатическом воодушевлении при воскрешении Лазаря, а в последнюю ночь, когда он пребывает в Гефсиманском саду, его одолевает состояние глубочайшей тоски, которое, как на мгновение может показаться, грозит пошатнуть его непреклонную решимость. Это именно те черты, которые придают его образу особенную человечность и делают его близ-

---

[31] Как человек научит сына своего (*др.-греч.*).

[32] Бог не как человек (*др.-греч.*).

[33] *Об Аврааме*: ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ἡ τοῦ θεοῦ φύσις εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα, τῷ δὲ τὴν ἀληθῆ ταύτην ὁμολογίαν (по-стоически) ὡμολογηκόκότι τρόπῳ χρηστός ὢν κτλ. (*др.-греч.*: «Природа Бога свободна от страданий и страха, чужда всякой страсти, единственная причастна всяческому счастью и блаженству, будучи же благосклонен к такому вот образу истинного исповедания и т. д.»). Ср.: *Вопросы и ответы на книгу Бытия*, I. 95: superior omnibus perturbationibus (*лат.*: превосходящий всякое смятение).

ким и дорогим нам. Но обнаруживает ли он подобные черты в сущности самого Бога, или именно сознание человеческой слабости привело его к тому, чтобы разделить точку зрения Филона? Было бы несложно истолковать отдельные слова из его речений в ту или иную сторону. Однако если подходить к этим высказываниям непредвзято, то очевидно, что он не занял здесь никакой определенной позиции. Однако уже и этого одного нам вполне достаточно. Проблема, столь жгучая для живущего в центре эллинистической культуры Филона (или, скорее, уже разрешенная им), лежит всецело вне круга зрения Иисуса. Он знает Отца, и через него Его должны узнать и его слушатели, однако лишь так, как дети знают своего отца. Они видят в нем совокупность всего высокого и благого и знают, что им надлежит стремиться за ним, если они хотят стать совершенными. Дальнейшая спекуляция о его сущности и его характере им чужда.

**Новый Завет**. Однако заслуживает внимани отрицательный оттенок: проповедь Иисуса вообще не оперирует понятием гнева Божия. Характерно, что в том единственном месте, где синоптические *Евангелия* упоминают его, эти слова произносит Иоанн Креститель (*Мф*. 3:7; *Лк*. 3:7): γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς[34]; это тем более знаменательно, что в остальном само понятие довольно часто встречается в *Новом Завете* и в частности имеет большую важность для богословия Павла. Естественно, здесь в мое намерение не может входить подробное рассмотрение отдельных мест, где упоминается гнев Божий. Необходимо лишь подчеркнуть, что важное значение имеет развитие данного понятия на фоне *Ветхого Завета*.

1. Столь часто наблюдаемое в *Ветхом Завете* чувственное изображение гнева как физического процесса полностью отсутствует в *Новом Завете*. Ибо эсхатологические

[34] Порождения ехиднины, кто внушил вам бежать от будущего гнева? (*др.-греч.*).

изображения гневного суда не имеют ничего общего с душевным возбуждением.

2. В то время как в *Ветхом Завете* «гнев обычно есть действительно мгновенное, действующее *ad hoc* возбуждение» (Kübel), здесь он выступает как черта в сущности бога, которая обусловлена греховностью человека, однако является столь же непрерывной (kontinuierlich), как и эта последняя. Яснее всего это становится для нас в большом разъяснении, которым Павел открывает *Послание к Римлянам*. В *Рим*. 1:16 и гл. 7 он говорит о том, что лишь Евангелие (т. е. благовестие) способно спасти человека, и спасти только через веру. Ибо в этом случае в нем открывается праведность Божия, которая всецело основывается на вере. Это положение он обосновывает в *Рим*. 1:18–3:26 — ибо гнев Божий разгорается на всякую неправедность и безбожие. Это в равной мере относится как к язычникам, так и к иудеям, ибо те и другие в равной мере ἀναπολόγητοι[35], и даже Закон не помогает евреям, ибо на основании дел Закона никто не может быть провозглашен праведным (3:20). Теперь же явилась праведность Божия, в которой Закон не играет никакой роли, где Бог из милости δικαιοῖ[36] человека, не требуя от него дел, исключительно по вере во Христа. И это тоже праведность, ведь если Бог таким образом провозглашает людей праведными, он делает это на основании определенного свершения, однако такого свершения, которое совершили не они сами. Смерть Христа есть то, чем искупается всякий грех человека. Ею обусловливается то, что праведный Бог может встать в иное отношение к людям, что его праведность пребывает неизменной, но при этом становится возможным оправдание на основании одной лишь веры (3:26).

Следовательно, Павел исходит (что вполне естественно при его образовании) из праведности Бога, которая с необ-

[35] Не заслуживающие прощения; безответные (*др.-греч.*).

[36] Оправдывает (*др.-греч.*).

ходимостью требует для себя присутствия некой своей противоположности. Благая весть, которую он проповедует, состоит в том, что с момента искупительной смерти Христа праведный Бог являет также и милосердие, в то время как сама по себе не могущая иметь оправдания неправедность человеческая со стороны Бога имеет своим коррелятом гнев (ср.: *Рим*. 3:5 — εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν[37]; а в *Рим*. 4:15 — ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται[38]). До смерти Христа естественным образом существовало лишь такое откровение праведности Божией, однако и теперь оно всё еще продолжает существовать для тех, кто не приходит к вере; и тварь не имеет права жаловаться, если ее Творец, вместо того чтобы сделать ее сосудом, над которым он может явить свою милость, сотворил ее как σκεῦος ὀργῆς[39] (*Рим*. 9:22). Конечно, тем бóльшую радость обретают те верующие, которые от природы были «детьми гнева» и которых Бог в своем призрении восставил через Христа к жизни, дабы явить богатство своего милосердия, в котором он спасает верующего (*Еф*. 2:3–8). Таким образом, здесь противопоставляются понятия ὀργή[40] и χάρις[41] — как два рода поведения, которые Бог равно способен применить по отношению к грешнику; и при этом ὀργή столь же мало, как и χάρις, может мыслиться в качестве кратковременного душевного возбуждения Бога[42].

[37] Если же наша несправедливость обнаружила праведность Божию, то чтó скажем? Не несправедлив ли Бог, выражая гнев? (*др.-греч.*).

[38] Ибо закон порождает гнев (*др.-греч.*).

[39] Сосуд гнева (*др.-греч.*).

[40] Гнев (*др.-греч.*).

[41] Милость (*др.-греч.*).

[42] Противопоставление ὀργή и χάρις вполне привычно для греков и сделалось предметом дискуссии язычников и христиан в частности благодаря первому наставлению Эпикура. В особенности Плутарх в сочинении *О том, что даже приятная жизнь невозможна, если следовать Эпикуру* (1102e) дал себе труд показать, что исключение гнева из [сущности] Бога никоим образом не влечет за собой милости, ὅτι χαρίζεσθαι καὶ βονθεῖν

3. Но даже и там, где говорится, что Божий гнев вызывается отдельными грехами, психологическая сторона при этом совершенно уходит на второй план. Показательно здесь: *Рим.* 2:5 — κατά δέ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ[43]. Еще Ориген указывает, что нам, само собой, не следует приписывать Павлу представление, будто отдельные грехи людей действительно вызывают у Бога отдельные гневные ощущения, которые, накапливаясь, дают в итоге огромную сумму гнева и, наконец, — в один определенный также и для всех остальных день — приводят к неистовому яростному извержению. Скорее, апостол хочет сказать, что отдельные грехи не могут не оказывать влияния на отношение человека к своему Богу, что они вызывают в святом существе Бога обоснованную реакцию против греха. В самой этой реакции, однако, его интересует не психический процесс, но тот способ, посредством которого она проявляется по отношению к людям, и прежде всего — на последнем суде.

4. Ибо даже если Ритчль (Ritschl) зашел чересчур далеко, придавая гневу Божию в *Новом Завете* исключительно эсхатологическое значение, все же правда в том, что на первый план там выходит именно гнев грядущий[44]. В частности, выражение «день гнева Яхве» приобрело вполне твердое эсхатологическое значение. Тем самым, однако, психологическое представление всецело оттесняется на задний

---

πέφυκεν ὀργίζεσθαι δὲ καὶ κακῶς ποιεῖν οὐ πέφυκεν (*др.-греч.*: «потому что Ему от природы свойственно прощать и миловать, а гневаться и творить зло не свойственно»). Тем не менее, маловероятно, чтобы Павел писал, принимая во внимание эту дискуссию. *Ветхий Завет* противопоставляет друг другу ὀργή (гнев) и ἔλεος (милосердие, сострадание): *Иез.* 60:10; *Втор.* 13:17; *Сир.* 16:12; 5:6.

[43] Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога (*др.-греч.*).

[44] *1 Фес.* 1:10 (ср.: *Кол.* 3:6; *Рим.* 5:9; *1 Фес.* 5:9; *Мф.* 3:7 = *Лк.* 3:7 и многочисленные места в *Апокалипсисе*).

план. Ибо чувство гнева всегда будет представляться как возникающее непосредственно вслед за нанесенным оскорблением и — в случае, если к тому нет особенных препятствий, — тут же находящее свое выражение.

5. В случае с выражением «день гнева» (как и со всеми прочими выражениями *Нового Завета*, касающимися гнева) очевидно, что мы имеем дело с таким богословским понятием, которое досталось Павлу уже вполне сформировавшимся и которым он в своих рассуждениях пользуется практически так же, как и современные богословы. Особенно показательно при этом, что нигде не употребляются столь частые в *Ветхом Завете* выражения, как «Бог прогневался», но повсюду лишь существительное ὀργή θεοῦ[45], и что к этому *terminus technicus* присовокупляются такие глаголы, как ἔρχεται, ἀποκαλύπτεται, ἐνδείξασθαι[46], которые были бы совершенно неуместны для живописания психического процесса. Сюда же может быть отнесен и тот факт, что теперь гораздо чаще прежнего слово ὀργή ставится отдельно для обозначения Божьего гнева[47], а те образы, в которых *Апокалипсис* говорит о чашах, исполненных гнева, о кубке гнева и о вине гнева[48], показывают нам, что гнев мыслится здесь полностью отдельно от душевной жизни Бога и превратился в *concretum*[49], в котором сосредоточены кары, определенные Богом в отношении мира.

Отдельные черты такого рода мы уже видели в поздних книгах *Ветхого Завета*, однако там повсюду сохранялось представление об аффекте, и не было еще и речи о подобной твердости богословского понятия. Там мы наблюдали лишь первые звенья в долгой цепи развития, в конце которой

[45] Гнев Божий (*др.-греч.*).

[46] Грядет, открывается, обнаруживается (*др.-греч.*).

[47] *Мф.* 3:7; *Лк.* 3:7; *Рим.* 3:5; 12:19; *1 Фес.* 2:16

[48] *Откр.* 15; ср.: 14:10; 18:3; 19:15. Нельзя обойти вниманием также и «гнев Агнца»: *Откр.* 6:16.

[49] Уплотнение, сгущение (*лат.*).

обретаются мужи *Нового Завета*. В результате то представление о психическом процессе, которое первоначально заявляет нам о себе в своей полной чувственной силе, заменяется богословским взглядом, делающим акцент лишь на той реакции Бога, что проявляется в ответ на человеческое непослушание[50]. Параллельно идет обособление и отделение гнева от внутренней сущности Бога. В частности, такое выражение как ἔρχεται ἐπί[51] показывает, что мы имеем дело с начальной фазой гипостазирования, аналогичного тому, которое выпало на долю слов σοφία, λόγος и др.

То, что этот богословский взгляд в личной религиозной жизни мог претерпеть коррекцию в сторону ветхозаветного образа мысли, является вполне вероятным, однако мы не видим тому примеров ни у Павла, ни в каких бы то ни было книгах *Нового Завета* вообще. Исключение составляет лишь *Послание к Евреям*, которое в 3:10 отчетливо ссылается на *Пс*. 94:11, а также и в иных местах выказывает общность с ветхозаветными представлениями (ср.: *Евр*. 12:29; 10:31; 4:3).

Если мы спросим, наконец, не сыграло ли свою роль в этом изменении греческое влияние (такое, как мы наблюдаем, например, у Филона), и не имеем ли мы здесь, таким образом, дела с сознательным отвержением представления об аффектах гнева у Бога, то ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. Ибо внешний повод для такого предположения отсутствует, а во внутреннем плане новозаветное учение выступает всецело как прямое продолжение начатого в иудаизме развития[52].

---

[50] *Рим*. 2:8: τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός («а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, — ярость и гнев»). Однако и здесь в качестве синонима этим выражениям в следующем стихе появляются θλῖψις (скорбь) и στενοχωρία (теснота).

[51] Грядет на (*др.-греч*.).

[52] Мы укажем здесь лишь на одну параллель к воззрению Павла о том, что праведность выражается в гневе. А именно: несмотря на то, что аттические защитники часто предостерегают судей от того, чтобы идти

# БОРЬБА ВОКРУГ ПОНЯТИЯ ГНЕВА БОЖИЯ В ПЕРВЫЕ СТОЛЕТИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

## Глава первая
## Появление проблемы и ее решение у греков

При столь частом упоминании гнева Божия в *Священном Писании* — само собой разумеется, что мы и в дальнейшем будем непременно сталкиваться у христиан с этим понятием. Однако весьма скоро можно будет услышать и такие голоса, которые, напротив, решительно отказывают Богу в способности гневаться, объявляя его ἀόργητος[53] или ἀμνησίκακος[54]. Такие высказывания обусловлены, вероятно, не столько влиянием греческой философии, сколько весьма ярко выраженным воззрением, согласно которому всякий аффект (в особенности же гнев) вызывается действием присутствующих в душе злых pneumata[55], — воззрением, естественным образом исключавшим такие аффекты у Бога.

**Апологеты.** Напротив, апологетов мы находим стоящими всецело на почве греческого образа мысли. Еще Аристид начинает свою *Апологию* с заявления: «Итак, я говорю, что Бог есть тот, кто произвел и поддерживает всё, безначальный и вечный, бессмертный и самодостаточный, высший

на поводу у гнева, все же возникает мысль, что судьи как носители народного суверенитета должны были ощущать гнев, видя преступления против данных народу законов, и Демосфен (24, 118) лишь дает выражение общенародному ощущению, когда говорит: οἱ νόμοι ... διδόασιν αὐτοῖς ἀκούσασιν, ὁποῖον ἀν τι νομίζωσι τἀδίκημα, τοιαύτῃ περὶ τοῦ ἠδικηκότος χρῆσθαι τῇ ὀργῇ, μέγα μεγάλῃ, μικρὸν μικρᾷ (*др.-греч.*: «законы... преподают им, услышавшим, каким гневом разражаются они за всё, что считают несправедливостью, на совершившего беззаконие — великим за великое, малым за малое»).

[53] Незлобивым, невозмутимым (*др.-греч.*).

[54] Всепрощающим, великодушным (*др.-греч.*).

[55] То есть духов; это греческое слово, написанное латиницей.

всех страстей и ущерба, гнева и забвения, неведения и прочего»[56], а Афинагор высказывается против языческих представлений о Боге словами: «В Боге нет ни гнева, ни влечения, ни желания, ни детотворящего семени»[57]. Причем к таким определениям ведет не одна только полемическая тенденция. Свою роль играют также и позитивные соображения. Иустин, Афинагор и Татиан перекладывают этический идеал ἀπάθεια на христианский лад[58] и надеются, что грядут времена, когда он будет полностью достигнут — наряду с физическим преображением, имеющим произойти в мире потустороннем. Ибо там искупленные должны быть θεῷ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθάνατοι[59]. Тем самым ἀπάθεια дается как необходимый атрибут и божественной сущности[60]; и точно так же, как в греческой философии, в это слово сперва вкладывается общее значение неспособности к страстям, а затем — специальное — свободы от πάθη как аффектов.

Эти мужи излагают подобные мысли без тени сомнения, ничуть не осознавая их противоречия взглядам *Ветхого Завета*. Иной раз Иустин употребляет и выражение ὀργὴ θεοῦ (*Диалог с Трифоном иудеем*, 39; 123). Именно поэтому их воззрения едва ли были способны получить более серьезное

---

[56] αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεόν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἄναρχον καὶ ἀίδιον ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῆ, ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν (*др.-греч.*).

[57] οὔτε ὀργὴ οὔτε ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις οὐδὲ παιδοποιὸν σπέρμα ἐν τῷ θεῷ (21; ср. 29: ἀνεπιδεὲς γὰρ καὶ κρεῖττον ἐπιθυμίας τὸ θεῖον. — «Ибо Божество не нуждается (ни в чем) и выше желания).

[58] Иустин. *Первая апология*, 46; Афинагор, 21; Татиан, 19.

[59] Бесстрастными и бессмертными подобно Богу (*др.-греч.*). — Иустин. *Диалог с Трифоном иудеем*, 124. Ср.: *Вторая апология* — τοὺς δ᾽ ἐναρέτους καὶ ὁμοίως Χριστῷ βιώσαντας ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσεσθαι τῷ θεῷ:«Добродетельные же и пожившие подобно Христу вступят в общение с Богом» (*др.-греч.*).

[60] Иустин (*Диалог с Трифоном*, 45) ставит в один ряд ἀπάθεια καὶ ἀφθαρσία καὶ ἀλυπία καὶ ἀθανασία (*др.-греч.*: «бесстрастие, неуничтожимость, беспечальность и бессмертие»); ср.: Там же, 1 и 69.

влияние в среде Церкви. Для этого было необходимо, чтобы в гневе Бога сперва была усмотрена проблема, и чтобы затем разразилась полемика, в ходе которой прояснились бы взгляды на эту проблему, а такое могло произойти лишь в результате борьбы. И эта борьба не заставила себя ждать.

**Цельс**. Ибо как только язычники перестали удовлетворяться ребяческими упреками в адрес христиан и взялись всерьез оспаривать христианское учение, изучая с этой целью сочинения христианских авторов, они немедленно должны были обнаружить желанные точки атаки в антропопатизме *Ветхого Завета*. Так, Цельс изливает свой яд насмешки в адрес обремененного человеческими πάθη Бога (Ориген, 4, 72), который гневается и угрожает евреям, но вместо того чтобы уничтожить их, предает им в руки своего Сына (4, 74), испытывает раскаяние по поводу собственного акта творения и ненавидит и уничтожает сотворенные им самим существа (6, 53); автор вновь и вновь подчеркивает, что Бог ἔξω πάθους[61] и превыше зависти и недовольства (6, 65; 8, 2).

**Гностики**. Для своих нападок Цельс мог использовать уже то оружие, что было выковано в кузницах самого христианского лагеря. Ибо из тех мужей, что пытались в его среде с помощью привлечения чужеродных элементов переработать полученное от Христа учение во всеобъемлющее мировоззрение, которое соответствовало бы их потребностям, как раз наиболее значительные имели твердые представления о божестве, гораздо более близкие взглядам Цельса, нежели ветхозаветным воззрениям. В частности, они прилагали всевозможные усилия к тому, чтобы удалить из божества все хоть сколько-то человеческие атрибуты. Отчетливее всего это стремление проявилось в учении Василида, которое излагает Ипполит в VII, 20–27. Ибо здесь тенденция давать божественной сущности лишь негатив-

[61] Вне страстей/страданий (*др.-греч.*).

ные определения (имевшая место как в неолатонизме и его предшественниках, так и в иудеохристианской теологии) доводится до постулата, что в отношении последней нельзя утверждать даже бытие. Среди чисто негативных определений, которые в соответствии с этим учением единственно могут быть установлены для οὐκ ὢν θεός[62], естественным образом присутствует и ἀπάθεια. Однако также и Валентин считал возможным обеспечить чистую божественность лишь таким образом, что тот πάθος, который охватывает низший эон и представляет собой переход к конечному, он посредством особой процедуры вновь исключает из плеромы (Ириней, I. 2, 2; Ипполит, VI. 31).

Эти люди осознали глубокую пропасть, существовавшую между их взглядами и воззрениями *Ветхого Завета*, и пытались по мере сил еще более ее расширить, исключая из Всевышнего Бога все качества бога ветхозаветного. Мы с полным правом можем предположить, что при этом они делали акцент на его страстях и усматривали в них знак его несовершенства. Однако нападки их самих и их учеников теперь уже едва различимы для нас. Они канули в забвение с тех пор, как безоглядно последовательный Маркион — на основе обширного материала — в своих антитезах дал систематическую критику ветхозаветного представления о Боге. Для всего позднейшего времени он с полным правом приобрел славу борца с таким представлением.

**Маркион**. Маркион полагал, что из учения Павла следует сделать тот вывод, что между истинным милостивым Богом и Демиургом существует наибольшее из всех мыслимых различий, и в своем труде он постарался использовать абсолютно все возможности к тому, чтобы доказать второстепенность и меньшую ценность Демиурга. Начиная с первых глав книги *Бытия*, где он уже в творении усматривал лишь несовершенство, в вопросе: «Где ты?» — неведение,

[62] Не существующего Бога (*др.-греч.*).

в наказании нравственно слепого Адама — несправедливость, а в словах бога (*Быт*. 3:22) — зависть, он подверг тщательному рассмотрению все книги *Ветхого Завета* с целью выявить и продемонстрировать в сущности Демиурга человеческие слабости, жестокость и непоследовательность[63]. К таким несовершенствам относятся, прежде всего, его страсти, его жажда жертв[64], фанатическая нетерпимость, с какой он мстит за грехи отцов; гнев, с которым он грозит людям жесточайшими карами и к которыму прибегает на деле[65] (и вообще совершает всяческое зло); его раскаяние по поводу сотворения человеческого рода, Ниневии и Саула, — раскаяние, свидетельствующее об отсутствии с его стороны должного предведения[66].

То, что и в *Новом Завете* (и как раз именно в столь чтимых им сочинениях Павла) равным образом шла речь о Божием гневе, конечно же, не могло укрыться от Маркиона; однако он был не из тех мужей, которые позволяют обмануть себя в том, что однажды признали за истину, к тому же он был в достаточной мере знаком с искусством экзегезы, чтобы попросту отводить в сторону неудобные места: отчасти — с помощью предположения об интерполяции, а отчасти — за счет отнесения их к ветхозаветному богу[67].

---

[63] Тертуллиан. *Против Маркиона*, II. 5 ff.; 25 ff.; *Псевдо-Климентины*, III. 38: Создатель мира есть ἀπρόγνωστος ἀτελὴς ἐνδεὴς οὐκ ἀγαθὸς καὶ πολλοῖς [ποικίλοις?] καὶ μυρίοῖς χαλεποῖς ὑποκείμενος πάθεσιν (*др.-греч*.: «непредсказуемый, несовершенный, испытывающий нужду, не благой и одержимый многочисленными [разнообразными?] несметными и жестокими страстями»). Ср.: Ориген. *О началах*, II. 4, 4; IV. 1, 8.

[64] Тертуллиан. *Против Маркиона*, IV. 27; Ориген. *О началах*, IV. 1, 8. Прообразом здесь является эллинская критика богов народной веры.

[65] *Псевдо-Климентины*, III. 39; Тертуллиан. *Против Маркиона*, II. 14; *Ириней*, IV. 29; Климент Александрийский. *Послание к Феодору*, I. 8, 68 ff.

[66] Ориген. *Гомилии,* 18 и 20; *Псевдо-Климентины*, III. 39; 44; Тертуллиан. *Против Маркиона*, II. 24.

[67] Тертуллиан. *Против Маркиона*, V. 13.

Предпосылкой всей этой критики была убежденность в ἀπάθεια божества[68]. Тертуллиан неоднократно утверждает[69], что при этом Маркион исходит из точки зрения Стои, и на сей раз это не ложное свидетельство. В пользу этого в равной мере свидетельствуют как частности, так и общее построение. Так, например, в рассуждениях о раскаянии бога, исходя из постулата: paenitentiam confessionem sapere mali operis alicuis vel erroris[70], — он пользовался стоической дефиницией раскаяния[71]; и если это определение он интерпретирует в смысле: «Он раскаивался точно так же из-за своей переменчивости или неспособности предвидеть, или даже из-за воспоминания о совершенном им грехе»[72], — то это полностью согласуется с определением Стобея: «... некое горестное волнение и беспокойство души: ведь из-за этого пребывающий в раскаянии терзается о происшедшем, из-за этого негодует на самого себя как на причину, породившую эти (проступки)»[73].

---

[68] Ср.: Ориген. *О началах*, II. 4, 4: affirmantes penitus impassibilem deum atque his omnibus carentem affectibus sentiendum (*лат.*: они утверждают, что Бога дóлжно мыслить совершенно бесстрастным и чуждым всех этих волнений).

[69] *Об отводе возражений еретиков*, 7, 3: Inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat (*лат.*: Отсюда и Бог Маркиона, который лучше из-за безмятежности своей: он пришел от стоиков (в *Об отводе возражений еретиков,* 30. 1 Тертуллиан называл Маркиона «изучающим стоиков». — *А. В.)*.

[70] *Против Маркиона*, II. 24: «Раскаяние подразумевает признание некоего злого дела или ошибки» (*лат.*).

[71] Ср.: Стобей, II. 102, 25: εἶναι δὲ τὴν μεταμέλειαν λύπην ἐπὶ πεπραγμένοις ὡς παρ᾽ αὑτοῦ ἡμαρτημένοις. «Раскаяние же есть скорбь о содеянном как о его прегрешениях » (*др.-греч.*).

[72] Quasi proinde mobilitate vel improvidentia, immo iam ex delicti recordatione paeniteat (*лат.*).

[73] κακοδαιμονικόν τι πάθος ψυχῆς καὶ στασιῶδες· ἐφ᾽ ὅσον γὰρ ἄχθεται τοῖς συμβεβηκόσεν ὁ ἐν ταῖς μεταμελείαις ὤν, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγανακτεῖ πρὸς ἑαυτὸν ὡς αἴτιον γεγονότα τούτων (*др.-греч.*).

Еще более важной будет следующая дедукция. Карнеад однажды возразил против концепции божества как живого существа, что всякое ζῷον[74] имеет αἴσθησις[75], а тем самым — также и ощущение радости и страдания. «А то, что испытывает страдание, неизбежно подлежит также и смерти. Значит, следует признать, что всякое живое существо — смертно»[76]. После этого Панэций посчитал необходимым оспорить бессмертие души, ибо «Всё, что способно страдать — открыто для болезни, а что подвержено болезни — обречено на смерть; но душа способна страдать — стало быть, способна и умереть»[77]. На то, что при этом под dolere[78] он понимал аффекты в общем смысле, πάσχειν[79], указывает возражение Посидония, который опроверг указанное заключение, сказав, что такие аффекты, как гнев и вожделения, не относятся к истинной сущности души: «Дело обстоит так: любой, кто подвержен порче, не вечен. Если душа безумствует, гневается, вожделеет, страшится — она находится вне вечности, которая противоположна всему этому; таким образом, страдание (страсть, претерпевание) избегает вечности. Так что мы лжем, когда говорим, что душа сама не страдает, но претерпевает всё лишь из-за соединения с телом»[80]. Именно благодаря стоическим дебатам это заключение обрело особое значение, так что, например, Плотин в

---

[74] Живое существо (*др.-греч.*).

[75] Чувствование, ощущение (*др.-греч.*).

[76] Цицерон. *О природе богов*, III. 32: quod autem dolorem accipit, id accipiat etiam interitum necesse est; omne igitur animal confitendum est esse mortale (*лат.*).

[77] Цицерон. *Тускуланские беседы*, I. 79: nihil esse quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit, quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum, dolere autem animos, ergo etiam interire (*лат.*).

[78] Болеть, страдать (*лат.*).

[79] Страдать; претерпевать (*др.-греч.*).

[80] Occurrit illud: omne quod corrumpitur, aeternum non est. Si animus insanit irascitur desiderat timet, caret aeternitate, cui sunt ista contraria; nam passio aeternitatem resolvit. Quod ideo falsum esse dicimus, quia animus nihil per se

данном вопросе полностью следует за ходом мысли Посидония[81]. И если мы вспомним, что Маркион и в иных вопросах высказывал суждения, близкие стоическим, то вероятность говорит в пользу того, что он сам сформулировал заключение таким образом: «Если Бог гневается и ревнует, превозносится и раздражается — то он подвержен порче, следовательно — смертен»[82].

Этот силлогизм представляет собой вершину Маркионовой критики: здесь проблема поставлена весьма остро. До сих пор в полемике против языческих богов сами апологеты выдвигали альтернативу: или они боги — и тогда у них не может быть страстей, или у них есть страсти — но тогда они не боги, — делая при этом вид, что проблема не имеет ни малейшего отношения к христианству. Теперь же, после того как Маркион направил острие той же самой мысли против Демиурга, невозможно было не осознать, что это серьезная проблема для всего христианского вероучения. Вопрос звучал так: Может ли Бог действительно испытывать гнев и раскаяние? Если нет, то может ли вообще в таком случае *Ветхий Завет* рассматриваться как источник откровения? Решением этой проблемы и занялась последующая эпоха.

**Противники Маркиона. Ириней**. Что Маркионов Бог имеет своей родиной не *Святое Писание*, а греческую философию, было признано и высказано не одним лишь Тертул-

---

patitur sed laborat ex corporis coniunctione (*Тускуланские беседы*, I. 80). Ср. также: Вергилий. *Энеида*, VI. 724.

[81] Ср. особенно: *Энн.* III. 6. 1. 2; *Энн.* V. 9. 4. В *Энн.* III. 6. 8 он говорит: τὰ πάθη περὶ τοῦτο, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς γὰρ εἰς φθορὰν ἡ παραδοχή τοῦ πάθους καὶ τούτῳ τὸ φθείρεσθαι, ᾧ καὶ τὸ πάσχειν — «так что и претерпевания-страсти относятся к тому, что погибло, ибо приятие претерпеваний-страстей — это дорога к погибели: благодаря чему вещь гибнет, благодаря тому и претерпевает [страдает]». И с этим в точности согласуется Арнобий (II. 27): omnis enim passio leti atque interitus ianua est. (*лат.*: «Всякое смертное страдание есть дверь к погибели»).

[82] Si deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbatur, ergo et corrumpetur, ergo et morietur (*Против Маркиона*, II. 16).

лианом[83]. Однако к тому моменту законодательные круги внутри самой Церкви были уже настолько пропитаны греческими воззрениями, что едва ли имели право на подобном основании указать на дверь вторгшемуся a limine[84]. Напротив, всё последующее развитие показывает нам, что такое представление о Боге всецело соответствовало их образу мысли; они лишь задавались вопросом о том, как — приняв его — в то же время не принять выводов Маркиона, т. е. избежать отделения Бога от Демиурга и понижения статуса *Ветхого Завета*.

Потребовались немало времени и труда для того, чтобы церковные круги обрели, в конце концов, твердую позицию. Правда, еще Феофил полагал возможным обойти проблему, когда на вопрос: ὀρίζεται θεός[85], — он отвечает кратко: μάλίστα· ὀργίζεῖαι τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν[86]. Намного подробнее этим вопросом занимается Ириней. Он представляет воззрение маркионитов словами: «И снова они сказали, что один из двух судит людей, тогда как другой спасает, чтобы лишить Отца власти осуждать и судить людей, ибо они считают, что это недостойно Бога, и верят, что нашли бога без гнева и добра»[87], — и, напротив, пытается показать (ссылаясь в III. 25, 51 на Платона), что благость и справедливость не исключают, но с необходимостью дополняют друг друга, и что, в частности, понятие предопределения включает в себя деятельность Бога как судьи (V. 26). Против Маркиона он использует тот довод, который встретится нам еще

[83] Ср. особенно: *Против Маркиона*, II. 27, где он говорит даже о philosophorum deus: боге философов (*лат.*).

[84] На порог (*лат.*).

[85] Ограничен ли Бог (*др.-греч.*).

[86] *Послание к Автолику*, I. 3: «Конечно: Он ограничен творящими зло» (*др.-греч.*).

[87] III. 25, 2: Rursus ut increpativum auferrent a patre et iudiciale, indignum id deo putantes et sine iracundia et bonum arbitrantes se adinvesse deum, alterum quidem iudicare et alterum solvare dixerunt (*лат.*).

не единожды, а именно: что также и в *Новом Завете* засвидетельствована суровость Божьего суда (IV. 27, 4 ff.; 28, 3; 29, 1)[88]. Однако он обходит молчанием также упомянутый в учении Маркиона гнев; и о том, что это молчание неслучайно, ясно свидетельствует вторая книга, где он в полемике против Валентинова учения о πάθος последнего эона настоятельно подчеркивает, что представление о совершенном божестве исключает всякую мысль о присущих ему страстях, что от них свободны даже сильные человеческие души, не говоря уже о Боге[89]. Multum enim distat omnium pater ab his quae proveniunt hominibus affectionibus et passionibus[90] (II. 13, 3). Следовательно, Ириней всецело исключает возможность того, чтобы Богу была присуща такая страсть, как гнев. Каким образом ему удалось обойти своим вниманием те места в *Новом Завете*, что убеждают в обратном, нам не известно. Едва ли ему всегда удавалось избегать их рассмотрения. Судя по I. 27, 4, он собирался полемизировать с Маркионом в особом сочинении.

**Клементины**[91]. Весьма интересно отличие, которое в данном вопросе можно усмотреть в *Клементинах*. Эта проблема известна и в *Recognitionen*, однако здесь автор довольствуется защитой праведного гнева, не являющегося страстью: «Но философы, сами не зная, что говорят, утверждают, что бог не может гневаться. Гнев — это зло, которое тревожит разум и губит праведный совет; Его же [гнев] злых наказывает, смятения разума не вносит, однако есть одно, я бы

---

[88] Здесь же аллегорический метод: IV. 30.

[89] II. 18, 1 и 6.

[90] «Но [Он] весьма далек от чувств и страстей, бывающих у людей (*лат.*).

[91] *Клементины* (также *Климентины* и *Псевдо-Климентины*) — памятник апокрифической литературы раннего христианства, известный в двух версиях. Одна версия существует на греческом языке и носит название «Беседы (homiliae) Климента Римского» (эту редакцию обычно называют *Гомилии*), вторая — в латинском переводе Руфина (*Recognitiones*, «Воспоминания» или «Узнавания»). — *Примеч. ред.*

сказал, душевное волнение — которое добрых награждает, а злых — подвергает наказанию»[92].

Совсем иначе с *Гомилиями*. Правда, здесь в II. 37–57 и III. 38–58 — под маской Симона — решительно отвергаются нападки Маркиона на ветхозаветного Бога, однако, подобно Маркиону и Иринею, сам автор также исходит из коренящейся в «монархической» душе идее абсолютного совершенства Бога, а потому приходит к тем же самым выводам. Человеческое совершенство возможно лишь в том случае, если Бог является нашему взору в качестве абсолютного идеала. «И если теперь в образе Бога обнаруживаются разные недостойные черты, кто станет стремиться к боголюбию? Если Бог, обдумав свои поступки, меняет свое отношение к ним и раскаивается, кто станет утверждать лучшие мысли и твердо стоять в своем мнении? Если он ревнив, кто откажется потягаться со своим соперником? Если он приближается с ревом фанфар и с грохотом метательных орудий, то где еще остается место для спокойствия и мира (γαλήνη) Вселенной, к которым мы стремимся?» (II. 43, 4). Поэтому кто любит Бога, тот знает, что о таких слабостях, таких аффектах, как раскаяние и ревность, в отношении Бога речь идти не может[93]. Тем не менее, мы отнюдь не вправе вместе с Маркионом возложить всю тяжесть этих обвинений на меньшего Бога. Решение может быть получено на ином пути. Все места, не согласующиеся с идеей совершенного Бога, находятся в противоречии с другими местами *Священного Писания* и, следовательно, должны быть признаны как неистинные и клеветнические (III. 42). Нам,

---

[92] Aiunt autem et illud philosophi deum non irasci nescientes quid dicant. Ira enim mala est, ubi mentem turbat, ut rectum concilium perdat; illa vero, quae malos punit, perturbationem menti non infert, sed unus, ut ita dixerim, idemque affectus est, qui et bonis praemia et malis retribuit poenam (*лат.*).

[93] Гнев странным образом не упомянут, однако в отношении его верно то же, что и в отношении раскаяния. В любом случае, Бог μακρόθυμος (*др.-греч.*: «долготерпелив») — II. 45.

таким образом, необходимо предположить масштабную фальсификацию *Писания*, которая в отношении *Пятикнижия* стала возможна уже благодаря тому, что Моисей не записал его собственной рукой (II. 38; III. 46). Критике следует руководствоваться кратким правилом: «Всё сказанное или написанное против Бога — ложь»[94].

Автор, по всей видимости, должен был пройти через сложную внутреннюю борьбу, прежде чем решиться на подобную вымученную уловку. Ибо он прекрасно сознавал, что таким образом ставит под вопрос авторитет самого *Писания* (признавая в качестве критерия, по существу, лишь идею Бога в собственной душе), а потому откровенно позиционировал свое учение как эзотерическое (II. 39). Однако побеждать все сомнения ему помогала твердая, как скала, убежденность в совершенстве Бога, где ἀπάθεια является наиважнейшей чертой[95].

**Тертуллиан**. Очевидно, в куда более резкой оппозиции к Маркиону находится Тертуллиан. Правда, в первый период своего творчества он высказывался о Боге так: «Исчезло бы все блаженство Его, если бы Он что-либо когда-либо претерпевал»[96], — и ставил в упрек язычникам, что они приписывают богам человеческие страдания. Однако в ожесточенной борьбе, которую он впоследствии вел против Маркиона, его высказывания звучат совершенно иначе. Он предпринимает попытки опровергнуть его с самых разных точек зрения. Иной раз он подвергает пристальному разбору отдельные богохульные высказывания Маркиона и утверждает, например, о раскаянии, что оно отнюдь не содержит в себе с необходимостью признания собственного заблуждения, но встречается также и в качестве всего лишь

---

[94] II. 40: πᾶν λεχθὲν ἢ γραφὲν κατὰ τοῦ θεοῦ ψεῦδός ἐστιν (*др.-греч.*).

[95] Положение же: ἄτρεπτον τὸ θεῖον (*др.-греч.*: «Божество неизменно»), напротив, оспаривается в *Гомилиях* (20, 8 ff.).

[96] *К язычникам*, II. 6: abiit omnis felicitas eius, si quid patitur umquam (*лат.*).

μετάνοια[97] (например, по отношению к неблагодарным[98]). То, что Богу неизвестно будущее, столь же мало можно было бы заключить отсюда, как и из таящих угрозу и возмущенных вопросов Бога. Во всех подобных местах можно усмотреть лишь то, что Бог не желает вторгаться в дарованную человеку свободу воли (*Против Маркиона*, II. 24. 5). Важнее, что Тертуллиан — по примеру Иринея — в отношении Божьего гнева ссылается на *Новый Завет*, в особенности на первую главу *Послания к Римлянам*, где он с полным правом решительно отвергает произвольный экзегетический подход Маркиона (*Против Маркиона*, V. 13)[99]. Сюда добавляется еще и следующее. Сам будучи зелотом, он предпочитает во Христе видеть ревнителя и слышать в его словах не столько «блаженны», сколько «горе тем», — где содержится угроза суда. Это, однако, является для него лучшим доказательством неправоты еретиков, порицающих те же самые черты у Демиурга[100].

Когда же Маркион из πάθη ветхозаветного Бога сделал вывод о его бренности, Тертуллиан возражает, что необходимо проводить различие между божественной и человеческой природой. «Глупейшими из людей являются те, которые на основании человеческих дел судят о божественном,

[97] Перемены образа мыслей (*др.-греч.*).

[98] Ср. также: *О покаянии*, 2, 3: deus in semetipso paenitentiam dedicavit (*лат.*: Бог явил в Себе Самом покаяние). Из его возврата к μετάνοια (*Против Маркиона*, II. 24) вполне можно заключить о существовании греческого прообраза.

[99] На замечание Маркиона, что Моисей лучше Демиурга, чей гнев он умилостивляет своими прошениями, он возражает весьма просто (II. 26): «Вы достойны жалости, не признавая, что под видом Моисея изображен Христос» (*лат.*: Miserandi vos qui Christum non agnoscitis in persona Moysi figuratum).

[100] IV. 27: Cur autem «vae» audiunt... si non erat zelotes, qualem arguunt Marcionitae, delicta patrum de filiis exigentem usque in quartam nativitatem? — «Почему же они услышали “Горе!”... если [Он] не был Ревнителем, Которого бранят маркиониты за то, что Он взыскивает грехи отцов с сыновей вплоть до четвертого колена?» (*лат.*).

чтобы — поскольку в человеке страсти такого рода связываются с его падшей природой — приписывать подобное состояние и Богу. Различай сущности»[101]. Ведь и сами еретики предполагают в Боге такие благие аффекты, как сострадание[102] (и, естественно, в более совершенном, нежели у человека, виде). Отчего то же самое не может быть верно и в отношении ревности и гнева? «Всё это Он претерпевает характерным для Него способом, которым Ему подобает претерпевать это; из-за Него человек это же претерпевает, также характерным для себя способом»[103].

Наконец, в его распоряжении есть также и одно позитивное доказательство обратного. Имеется в виду коренящийся в душе естественный страх перед Богом, позволяющий сделать вывод о заботе Бога о людях, о его гневе, вызываемом грехом, и о будущем суде. И тем самым мы приходим к той точке, которая для Тертуллиана в этом вопросе является определяющей. Это мысль о личной заботе Бога о человеке, которую он рассматривает как основной аргумент против «эпикурейца» Маркиона. Именно из благости Божией он делает вывод о том, что Богу должны быть свойственны также и аффекты. Любая активная воля, по его мнению, в качестве сопровождающего явления имеет жажду, а если она наталкивается на сопротивление, — то равным образом будет иметь и ревность, возмущение и гнев. Прату-

[101] *Против Маркиоа*, II. 1: Stultissimi qui de humanis divina praeiudicant, ut quoniam in homine corruptoriae condicionis habentur huiusmodi passiones, idcirco et in deo eiusdem status existimentur. Discerne substantias (*лат.*).

[102] Действительно ли они предполагали таковые, весьма для меня сомнительно.

[103] *Против Маркиона*, II. 16: Quae omnia patitur suo more, quo eum pati condescet, propter quem homo eadem patitur aeque suo more (*лат.*). С подобным же мы встречаемся и у греков. Так, у Ямвлиха (*О египетских мистериях*, I. 21) мы читаем: Если кто-либо предполагает у богов похотение как πάθος, то это ложный перенос человеческих слабостей. То, что у человека есть πάθος, есть у богов νοερὰ χαρά καὶ βεβαία γνώμη («умная радость и неизменная воля»).

пленными чувствами должен обладать тот, кто не ощущает себя лично обиженным, если не исполняется его желание (*Против Маркиона*, I. 26). Поэтому также и Бог не может оставаться свободным от гнева, если видит людей преступающими Закон, который они должны исполнять. И где же тогда искать добронравия в Царствии Божием, если Бог не гневается, если он дает законы, не проводя их в жизнь, запрещает преступление, но при этом не карает за него? Гнев Божий следует из его суда и не находится в противоречии с его благостью, но с необходимостью принадлежит к ней, правда только как акциденция, и лишь после грехопадения (II. 11 ff; I. 26).

Если подобные черты в облике Бога выглядят для нас слишком уж человеческими, то нам следует лишь вспомнить о том, что Бог отдал свой Логос в мир и унизил его вплоть до крестной смерти. Тогда мы познаем, что всё, что Бог творит для спасения людей, достойно его. Ибо в сравнении со страстями Христовыми те страсти, которые мы видим у Бога в *Ветхом Завете*, представляют собой малозначительные слабости. Бог не мог бы оказывать воздействия на людей, если бы не принял человеческих ощущений и аффектов[104]. Они представляют собой предварительную школу, посредством которой Логос Бога приуготовлял себя для своего пути и своего страдания здесь на Земле[105]. Ибо

[104] *Против Маркиона*, II. 27: Deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et adfectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocritati, humilitate temperaret, sibi quidem indigna homini autem necessaria, et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis (*лат.*: Бог не мог бы войти в общение с людьми, если бы не воспринял человеческие чувства и аффекты, посредством которых силу Своего величия, не терпящую, конечно, человеческой посредственности, умерил смирением, недостойным Его, но необходимым человеку, и таким образом уже достойным Бога, ибо нет ничего столь достойного Бога, как спасение человека).

[105] II. 27: ediscens iam inde a primordio, quod erat futurus in fine. — «Будучи изучающим уже с самого начала» (*лат.*).

в действительности — и здесь мы видим неожиданный поворот — отнюдь не сам Бог Отец принимает на себя все человеческие немощи, но Логос, действующий всюду, где Бог для проведения в жизнь своего плана спасения вступает в непосредственное соприкосновение с людьми[106]. В отношении Бога Отца, следовательно, все еще верно положение: «Впрочем, исчезло бы все блаженство Его, если бы Он что-либо когда-либо претерпевал», — однако мы можем спокойно держаться *Ветхого Завета*, ибо все по видимости соблазнительные места касаются лишь Логоса, который по своей сущности меньше самого Бога. «Следовательно, всё, что вы требуете как достойное Бога, имеется в Отце — невидимом, недоступном, миролюбивом и, так сказать, “Боге философов”; а всё, что вы порицаете как недостойное, будет приписано Сыну — и видимому, и слышимому, и доступному, посреднику между Отцом...»[107].

Результат поразителен. Ибо вместо той острой оппозиции, в которой — по всей видимости — находится Тертуллиан к Маркиону, мы в наиболее важном пункте обнаруживаем полное сходство. Он действительно предполагает и воспринимает «философского Бога» Маркиона. И это означает тем больший успех его противника, что Тертуллиан всем своим существом полагает гнев в высшей степени необходимым в судебной деятельности. Здесь ощущается внутренняя неуверенность, которую последний тщетно пытается скрыть за твердостью и решительностью тона. Глубинную причину этого мы увидим позднее, когда будем рассматривать позицию римлян в отношении гнева Бога. Здесь же укажем лишь на то, что даже в самом способе, каким Тертуллиан пытается устранить означенные Маркионом затруднения,

---

[106] Ср.: *Против Маркиона*, II. 27.

[107] *Против Маркиона*, II. 27: Igitur quaequmque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo, quaequmque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro (*лат.*).

он целиком и полностью пребывает под влиянием последнего. Ибо ту двойственность, к которой приходит Маркион в результате противопоставления благого и справедливого Бога, Тертуллиан не преодолевает, но лишь заменяет ее на другую двойственность: ἀπαθὴς θεός[108] и способного к страданию Логоса. Тем самым он достиг ближайшей цели, т. е. получил право удерживать *Ветхий Завет* в его старом понимании, однако это было возможно лишь за счет Логоса — как присносущного, так и исторического. Ибо Логос здесь играет у него почти ту же самую роль, что и демоны в позднем платонизме, на которых сваливалось все несущее соблазн в природе богов[109].

Таким образом, самые разные люди пытались с опорой на церковное учение обосновать собственную точку зрения, опровергающую нападки Маркиона. Но широкого распространения высказываемые ими взгляды не могли получить уже хотя бы по причине насильственности и произвольности выносимых ими решений. Кроме того, ощутима была необходимость в предварительном проведении более масштабного мероприятия, а именно: широкой критике, предпринятой Маркионом, должна была быть противопоставлена столь же широкая антикритика на основе общего воззрения, которое удовлетворяло бы церковной точке зрения и, вместе с тем, было бы способно вытравить все соблазны

---

[108] Бесстрастного Бога (*др.-греч.*).

[109] Относительно демонов ср. *Пристяжение*. Для позднейших это точка зрения была, естественно, непостижима, и Августин (*О книге Бытия*, X. 25) говорит: neque enim arbitror eum ita desipuisse, ut etiam dei naturam passibilem crederet, ut iam non Christus in carne tantum neque in carne et anima, sed in ipso verbo, per quod facta sunt omnia, passibilis et commutabilis esse credatur: quod absit a corde christiano (*лат.*: Не настолько же он был глуп, чтобы представлять и природу Бога подверженной страданию, считая и Христа не только по плоти, или даже по плоти и душе, но и в самом Слове, Которым сотворено все, подверженным страданию и изменяемым: да будет далека подобная мысль от христианского сердца!).

из ветхозаветного представления о Боге. Александрийцы, в одинаковой мере чтившие Платона, Стою, Филона и *Святое Писание*, подходили для этой цели как нельзя лучше.

**Климент**. Климент всецело придерживается стоического учения о страстях. Он, правда, убежден в том, что идеал «древних праведных», ἀπάθεια, сменился в христианстве гнозисом (*Строматы*, IV. 55, 273), однако вместе с тем он знает, что важнейшей частью этого гнозиса, если рассматривать этическую сторону, осталась именно ἀπάθεια (IV. 40, 266). При этом силу нравственного устремления придает гностику образ его Παιδαγωγός[110] Иисуса Христа, который совершенным образом осуществил в себе ἀπάθεια (*Строматы*, IV. 71; *Педагог*, I. 4, 91). Христос, однако, тем самым есть всего лишь подобие своего Отца (*Педагог*, I. 4), а значит, также и последний свободен от страстей и обладает той ἀπάθεια, которая для нас есть цель, в качестве изначально присущего свойства (*Строматы*, VII. 13, 836)[111]. Такое представление о Боге живет в душе гностика, который естественным образом имеет самые совершенные взгляды (*Строматы*, VII. 22, 841). И откуда могли явиться зависть, страх, гнев или вожделение у Бога, которому некому завидовать и некого бояться, которому никто не может причинить увечья и у которого ни в чем не может быть недостатка? (*Строматы*, IV. 151). Мы не можем утверждать в отношении Бога даже самообладания, поскольку не существует πάθη, над которыми ему приходилось бы властвовать (II. 81, 155). Если же еретики совершают нападки на *Святое Писание*, поскольку в нем Богу приписываются радость, сострадание и гнев, то они не понимают, что речь там идет всего лишь о выражениях, рассчитанных на человеческое понимание. Истинная сущность Бога не может быть постигнута и еще

[110] Педагог; букв.: детоводитель, то есть раб отводивший ребенка в школу; но также и: воспитатель, руководитель. (*др.-греч.*).

[111] οὐ γὰρ θέμις ἐμπαθῆ νοεῖν τὸν θεόν (*др.-греч.*: «ведь нельзя помышлять, что Бог страстен»): *Строматы*, V. 24, 341.

менее того может быть высказана. А значит, страсти Бога надлежит истолковывать так же аллегорически, как и его руки или стопы[112]. Уже в случае с радостью или с состраданием необходимо остерегаться представления, будто они являются у Бога процессами, снимающими неизменность его сущности (*Строматы*, II. 72, 151). Тем более не следует считать, что упоминание гнева Божья предполагает недостойные представления о Боге. Как раз здесь во всем блеске обнаруживают себя Божия благость и педагогическая деятельность Логоса, использующего все средства для оказания воздействия на людей. Если Бог грозит, он делает это лишь с целью отпугнуть людей от совершения преступления, а если он карает, то действует не из мстительности и не ради собственной выгоды, но — желая сделать людей лучше и оградить их от падения. И даже если он карает человека смертью, то еще Платон показал (*Горгий*, 477a), что всякое наказание имеет в виду благо наказуемого. Поэтому нам, в противоположность еретикам, следует сказать: «Бог налагает кару не в гневе, но заботится о справедливости, потому что не выносит, когда из-за нас справедливость оказывается в пренебрежении»[113]; и если бы даже кто-нибудь захотел рассматривать такие кары как действительный гнев, то все же он был бы лишь знаком его любви, «поскольку Бог нисходит до страстей из-за человека»[114].

**Ориген**. Для таких воззрений греческая община Александрии служила прекрасной почвой, и в особенности уче-

[112] διὸ καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ στόμα καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ εἰσόδους καὶ ἐξόδους καὶ ὀργὰς και ἀπειλὰς μὴ πάθη θεοῦ τις ὑπολάβῃ παρ᾽ Ἑβραίοις λέγεσθαι, μηδαμῶς, ἀλληγορεῖσθαι δέ τινα ἐκ τούτων ὁσιώτερον (*др.-греч.*: «поэтому никто не полагай, что о руках и ногах, рте и глазах, приходе и уходе, гневе и угрозах говорится у евреев как о страстях Бога — ни в коем случае, — ведь любое из этих выражений используется аллегорически, более благочестиво»): *Строматы*, V. 68, 371 ff.

[113] τὴν κόλασιν ὁ θεὸς οὐχ ὑπὸ ὀργῆς ἐπιφέρει ἀλλὰ τὸ δίκαιον σκοπεῖ, ὡς οὐ συμφέρει παραλειφθῆναι τὸ δίκαιον δι᾽ ἡμᾶς (*др.-греч.*).

[114] εἰς πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον (*др.-греч.*).

ние об ἀπάθεια Бога нашло свой отклик в широких ее кругах. Если христианский проповедник обращался к известным местам *Ветхого Завета*, он совершенно точно знал, что его слушатели, никак не будучи еретиками (последние вообще не появлялись в его церкви), но принадлежа к церковным кругам, ожидали от него высказывания о том, как следует понимать раскаяние и гнев у Бога[115]. Не удивительно, что и Ориген в своих *Гомилиях* вновь и вновь подчеркивает бесстрастие Бога; а какой интерес он при этом мог предполагать, видно, например, по тому, что *20-я Гомилия к Иеремии* вновь спокойно обращается к теме, однажды уже широко истрактованной в восемнадцатой, и рассматривает ее с другой стороны. Однако не только по частоте, но и по той основательности, с какой он говорит на данную тему, Ориген далеко превосходит Климента и всех своих предшественников. Опираясь на точное знание *Писания*, хорошо владея искусством и тонкостями богословской экзегезы и всегда оставаясь систематиком, он впервые дает нам всесторонне продуманное воззрение на этот вопрос.

Исходной точкой для него также служит полемика против оппонентов — как внутри, так и вне христианства. В борьбе против Маркиона его наиболее действенным оружием является указание на места, где гнев Божий появляется в *Новом Завете*[116]. Так поступали еще Ириней и Тертуллиан, однако лишь благодаря точной экзегезе Оригена была достигнута ясность[117]. Тем самым, однако, установлено, что предположение о Демиурге не приносит никакой пользы.

---

[115] Ориген. *Гомилии*, 18: περὶ τῆς μετανοίας τοῦ θεοῦ ἀπαιτούμεθα ἀπολογήσασθαι. δοκεῖ γὰρ ἐπίληπτον εἶναι καὶ ἀνάξιον οὐ μόνον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ σοφοῦ τὸ μετανοεῖν («От нас требуют разъяснений по поводу раскаяния Бога. Ведь кажется недостойным и заслуживающим порицания раскаяние не только у Бога, но и у мудреца»); ср. также его рассуждение об οἴμοι ἐγώ («горе мне»): *Гомилии*, 15.

[116] *О началах*, II. 4, 4; IV. 1, 8.

[117] В особенности он опирается на *Рим*. 1:18.

Речь может идти лишь о том, чтобы дать таким местам верное истолкование. Бесспорно, что их нельзя понимать буквально, и он лишь с легкой насмешкой говорит о добросовестных и благомысленных членах общины, допускающих в Боге такие качества, которых они никогда не допустили бы даже и в самом грубом и несправедливом человеке[118]. Так, он без колебаний соглашается с Цельсом в следующем: «Истинно, что Бог пребывает вне всякой страсти»[119], — однако на основании духовного истолкования берет не только для себя лично, но и для всей своей церкви право заявить: «Итак, мы не приписываем Богу человеческие страсти и не имеем о Нем нечестивых мнений»[120]. И этот постулат для него настолько сам собой разумеется, что даже в своих проповедях он лишь мимоходом и при случае заявляет, что простая, неизменная, непоколебимо пребывающая на вершине блаженства природа Бога исключает всякое страдание, а следовательно, также и всякие аффекты. Подробное обоснование он считает излишним.

Итак, если бесстрастие Бога не подвергается более сомнению, то вопрос может звучать лишь так: какую цель ставит перед собой Логос, если он, несмотря ни на что, утверждает наличие аффектов у Бога? Верный путь к нахождению ответа указал Филон, на которого ныне определенно ссылается Ориген. Если в *Числ.* 23:19 мы читаем: «Бог не человек, чтобы Ему лгать, и не сын человеческий, чтобы Ему изменяться», — или во *Втор.* 8:5: «... Господь, Бог твой, учит тебя,

[118] *О началах*, IV. 1, 8: ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ ἀκεραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας αὐχούντων τυγχάνειν... τοιαῦτα... ὑπολαμβάνουσιν περὶ αὐτοῦ ὁποῖα οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου («но и более непорочные из имеющих смелость говорить от имени Церкви, случается... так... думают о Нем, как они не подумали бы даже о самом жестоком и несправедливейшем человеке»). Перед этим фрагментом речь шла о другой экстреме — о еретиках.

[119] VI. 65: ἀληθὲς τὸ ἔξω παντὸς πάθους εἶναι τὸν θεόν (*др.-греч.*).

[120] VI. 72: οὐκ ἀνθρώπινα οὖν πάθη προσάπτομεν τῷ θεῷ οὐδὲ δυσσεβεῖς δόξας ἔχομεν περὶ αὐτοῦ (*др.-греч.*).

как человек учит сына своего»[121], — то само *Писание* говорит нам, что божественная сущность предстает в нем отчасти абсолютно, отчасти же — в ее отношении к человеку. Во втором случае оно использует человеческие черты и человеческие обороты речи. Когда мы разговариваем с двухлетним ребенком, мы также говорим с ним не как со взрослым: мы употребляем нечленораздельные звуки, используем другие слова для обозначения еды и питья, те, которые понимает и использует сам ребенок, — и при этом никому не приходит в голову упрекнуть нас в ребяческом поведении. В точности так же поступает и Бог. Он употребляет человеческие обозначения для характеристики своей собственной сущности; и подобно тому, как мы в общении с ребенком порой разыгрываем гнев или неведение, точно так же Бог делает вид, что он гневается или раскаивается, не зная о будущем, или грозит, подобно врачу, который имеет дело с неразумным больным: «Если не примешь лекарство, мне придется прибегнуть к скальпелю». Всё это он делает лишь для того, чтобы оказать на нас воспитательное воздействие, привести нас к скорому пониманию нашей неправоты и показать нам, к чему с необходимостью ведет наш грех. Таким образом он словно бы ставит себя с нами на одну ступень, не уподобляясь нам в действительности.

Общее воззрение опирается на экзегезу в отдельных частях. Как можно, например, верить, что Бог гневается, если мы видим, что в *Пс.* 36:8 или в *Кол.* 3:8 — гнев прямо и безо всяких оговорок возбраняется человеку? (*Против Цельса*, IV. 72). Воспитательное действие Божьего гнева выводится на первый план в *Пс.* 6:2 и *Иер.* 10:24. Может ли подобное действие быть мыслимо при слепой вспышке?[122] Весьма умело он использует *Рим.* 2:5 (θησαυρίζεις σεαυτῷ

[121] Вместо второго места у Филона видим почти дословно совпадающее *Втор.* 1:31.

[122] *Против Цельса*, IV. 72.

ὀργήν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς[123]) и *Рим.* 1:18[124], дабы показать, что Павел имеет здесь в виду не страсть Бога, но суждение или необходимое следствие человеческого греха. Если далее спросят, что же сказывается в таких местах в отношении самого Бога, то иногда так называются кары, определяемые со стороны Бога людям (отчасти внешние, отчасти — муки совести), а иногда — силы, которыми Бог пользуется для наказания, одним словом — всё, что имеет отношение к карающей власти Бога. И если *Писание* ясно говорит именно о гневе, а не о благости Бога, что он откроется людям, — то это доказывает лишь, что Бог знает своих детей, на которых страх воздействует лучше, нежели любые воспитательные меры, и лучше, чем всякая надежда. «Что мы назвали бы причиной того, что Бог показывает людям свой гнев и лишает их блаженства? Несомненно, Ему известно, что род человеческий слаб и склонен к падению по нерадению, от которого большинство было избавлено страхом Господним, а не добротой и сладостью»[125]. Даже те меры, которые, на первый взгляд, могли быть вызваны лишь страстным порывом чувства — такая, например, как подвергавшийся столь яростным нападкам еретиков суд закоснения (Verstockungsgericht), — при ближайшем рассмотрении напоминают действия заботливого врача, который иной раз специально вызывает острый абсцесс, дабы очистить тело от тайных вредоносных соков, или же некоторое время позволяет пациенту следовать своим нездоровым привычкам, с тем чтобы тот мог самостоятельно убедиться в их пагубности или ощутить пресыщение.

---

[123] Сам себе собираешь гнев на день гнева (*др.-греч.*).

[124] *Против Цельса*, IV. 72.

[125] *Комм. к Рим.* 9:22, XIV. 617: Quid ergo causae dicemus, quod deus iram manifestat hominibus et dulcedinem celat? Scit sine dubio fragile esse hominum genus et ad lapsum proclive per negligentiam, quibus expediat magis esse sub metu irae quam spe benignitatis dei et dulcedine relaxari (*лат.*).

Точно так же, как и гнев, для Бога совершенно исключено раскаяние[126]. Равным образом и здесь Ориген, в противоположность Тертуллиану, делает своим противникам самые далеко идущие уступки и обозначает раскаяние совершенно в духе Стои[127] — как перемену настроения, наступающую в том случае, если некто признает глупостью свое собственное ранее принятое решение. Оно возможно лишь у тех людей, которые не в полной мере способны обозреть последствия собственных деяний, и поэтому Стоя с полным правом обозначала раскаяние как несовместимое с существом мудреца. Естественно, еще менее того всеведущий Бог может придти к неверному решению. Словом «сожаление», поэтому, *Писание* всего лишь обозначает доступным для нас образом, что Бог на свой лад совершает то же, что мы делаем обычно в результате раскаяния, а именно — вводит изменения в ранее установленный им порядок. Поскольку же он поступает так [лишь в тех случаях], когда люди — в силу данной им свободы воли — злоупотребляют его благостью, это «раскаяние» Бога имеет целью лишь указать людям на недостоинство их собственного поведения и по возможности удержать их от новых изъявлений неблагодарности[128].

Если, наконец, Бог сам обозначает себя как ревнителя, то этим он хочет лишь показать, с какой любовью относится к людям и как желает воспрепятствовать злым духам соблазнить душу человека и завладеть ею[129].

Общий итог, таким образом, следующий: гнев, раскаяние и ревность Бога столь же мало следует понимать буквально, как его сон или телесную деятельность[130]. Существует известное своеобразие словоупотребления, которым

126 Главными местами являются 18-я и 20-я *Гомилии к Иер.* (157ff. и 177.).

127 Стоическое определение: λύπη ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις (*др.-греч.*: «скорбь о проступках»).

128 3-я *Гомилия* к *Быт.*

129 8-я *Гомилия* к *Исх.*

130 *Против Цельса*, VI. 61 ff.

в определенных целях пользуется Логос (οἰκονομία χρήσεως λέξεως[131] — 18-я *Гомилия к Иер.*). Отнесением к себе омонимов человеческих аффектов Бог, по признанию Филона, стремится оказать воспитательное воздействие. Правда, затем приходится сказать — и Ориген не боится того вывода, который Платон в *Государстве* (II. 382) обозначил как наизлейшее кощунство, — что Бог намеренно вводит людей в обман и в заблуждение. Однако он делает это с благой целью. Как хирург, приближаясь к больному, прячет свой нож, точно так же Бог скрывает свою благость под мерами устрашения[132]. И когда в конце времен грех человеческий будет истреблен, Бог явит себя людям в своей истинной сущности[133].

Именно это воззрение Ориген вновь и вновь высказывает и в своих *Гомилиях*. Крайне редко можно встретить у него такое высказывание, как в 6-й *Гомилии* к *Иез.*: «Но Отец не бесстрастен. Если Его просят, Он милостив и сострадает, Он претерпевает что-то схожее с любовью и вовлекается в то, во что Он, по величию Своей природы, вовлечься не может, и ради нас, людей, претерпевает страсти»[134]. Однако это следует понимать приблизительно так же, как и когда он (например, в *Гомилии* к *Лк.*) — в поистине библейском духе — пугает Божиим гневом готовящихся к принятию крещения. Если сам Бог из педагогических побуждений

[131] Домостроительство в использовании речи (*др.-греч.*).

[132] Это тема 20-й *Гомилии* к *Иеремии* (о с. 20, 7 ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην [*др.-греч.*: «Ты ввел меня в заблуждение, Господи, и я обманулся»]). Максим Тирский говорит в 19, 3: οὔτω καὶ ἰατρὸς νοσοῦντα ἐξαπατᾷ... καὶ δεινὸν οὐδέν, ἀλλὰ ἤδη καὶ ψεῦδος ὤνησεν ἀνθρώπους καὶ τἀληθὲς ἔβλαψεν (*др.-греч.*: «так и врач обманывет больного... и ничего страшного, но ведь даже ложь принесла пользу людям, а истина повредила»).

[133] Комментарий на *Мф.* 22.

[134] Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in eis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse et proper nos humanas sustinet passions (*лат.*).

говорит человечеству о своем гневе, то и проповедник имеет право сделать иной раз то же самое перед своей общиной.

**Значение александрийцев**. Два момента особенно рельефно предстают нам у александрийцев. Это, во-первых, решительное исповедание учения о бесстрастии Божием. Ориген приходит к этому учению на основе спекулятивно полученного понятия Бога, и для него прообразами являются Платон и Филон. Климент же мыслит более антропоцентрически и, используя слова: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» для обратного заключения, — он переносит этический идеал, найденный им в Стое, на Бога. Однако в твердости собственного убеждения оба они совершенно равны. Еще более важным является использование филоновской мысли о том, что антропофатизмы *Ветхого Завета* следует относить на счет воспитательного намерения Бога, который стремится говорить так, чтобы это было доступно даже самому неразвитому пониманию. Это заложило основу учения о том, что гностик имеет право истолковывать подобные места, исходя из собственного духа, и избирать в качестве масштаба живущую в его душе чистую идею Бога. Тем самым, одним ударом достигалось превосходство над Маркионом. Ибо та двойственность, которую Маркион на основании *Писания* считал объективно необходимым предположить в божестве и которую не сумел преодолеть Тертуллиан, заменялась теперь на двойственность в способе откровения Бога, а она в свою очередь определяется различием в субъективном представлении, которое человек имеет о божественном. Тем самым представлялась возможность удержать *Ветхий Завет* в качестве источника откровения единого Бога и вместе с тем принять Маркионово представление о Боге, которое воспринималось как чистое. То было решение, отвечавшее потребностям как Церкви в целом, так и отдельных исповедников. Церковь могла жить с сознанием победы, несмотря на то, что ей все же пришлось сложить оружие в одном

важном пункте; отдельный же исповедник мог хранить в себе тот образ божества, который единственно соответствовал его ощущениям. Благодаря всесторонней экзегезе Оригена такой результат смог, наконец, получить твердое научное обоснование.

Сколь истово присягали на верность этому убеждению, свидетельствует последующая эпоха. Хорошо организованная церковь Маркиона, правда, продержалась довольно долго, однако в научном плане его учение считалось уже преодолённым; и если тот или иной запоздалый эпигон и ощущал на досуге желание дать лишний пинок уже не способному на сопротивление противнику, то характерно все же, что вопрос о страстях Бога при этом из обсуждения исключался[135]. Причина в том, что сам ортодоксальный автор рассматривает ἀπάθεια как нечто само собой разумеющееся и со своей стороны безусловно ее признает[136]. И в целом это именно та точка зрения, на которой и по сей день стоит греческая Церковь. У столь восторженного последователя Оригена, как Григорий Чудотворец, мы предположим ее без колебаний[137], однако также и его решительный противник Мефодий говорит: «Всякий, кто хоть немного благоразумен, признáет Божество справедливым, благим, мудрым, истинным, оказывающим помощь, не являющимся причиной зол, не сплетающимся со страстями и всем тому подобным»[138]; эту же точку зрения разделяют Дионисий

---

[135] Я имею в виду диалог Адамантия, в котором даже прямое упоминание *Быт.* 6:6 не используется для обсуждения ἀπάθεια.

[136] τὸ δὲ θεῖον οὐκ αἰδεῖται οὐ δόξης ὀρέγεται οὐκ ἐπιθυμεῖ· ταῦτα γὰρ πάθη ἐστιν, παθῶν δὲ τὸ θεῖον ἀνεπίδεκτόν ἐστιν (*др.-греч.*: «Божество же не сострадает, не стремится к славе, не желает: ведь это страсти, а Божество невосприимчиво к страстям»).

[137] В хвалебной речи Оригену он превозносит ἀπάθεια, благодаря которой человек достигает богоподобия.

[138] πᾶς ὅστις κἂν βραχὺ συνετὸς ὁμολογήσει τὸ θεῖον δικαιον ἀγαθὸν σοφὸν ἀληθὲς ὠφέλιμον ἀναίτιον κακῶν ἀσυμπλοκον πάθους καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον (*др.-греч.*).

Александрийский и, конечно же, Евсевий[139]. При этом мы редко сталкиваемся с подробными разъяснениями. Этот факт, однако, легко объясняется тем, что ни у кого не было желания везти сов в Афины. Ориген дал проблеме окончательное разрешение.

**Манихеи**. Впрочем, закату и уходу в прошлое маркионитства способствовало еще и то обстоятельство, что его полемика против *Ветхого Завета* была воспринята манихеями, использовавшими это весьма привлекательное мировоззрение в качестве фона для своей критики. В отдельных своих нападках они во многом следовали примеру маркионитов; и если, например, сравнивать труд Адамантия с антитезами Маркиона, то здесь невозможно не признать наличия даже формальных элементов подражания. Тем более достоин внимания тот факт, что именно аффекты Бога отходят в их полемике на второй план. Конечно, они также не преминули указать, что ветхозаветное представление о гневающемся и раскаивающемся Боге является недостойным, однако это происходит лишь мимоходом, и видно, что здесь они не рассчитывают на достижение серьезного успеха. Им приходилось ожидать, что оппоненты сошлются на официальное

---

[139] С его точки зрения христианство как раз и дает человеку возможность достижения ἀπάθεια; именно ее он подчеркивает в качестве признака божественности в полемике против языческих богов. Наиболее примечателен, однако, длинный период, который можно найти также и в *Гомилиях* Василия к *Пс.* 37:2: πολλάκις δὲ εἴρηται, ὡς ὀργὴ καὶ θυμὸς τοῦ θεοῦ λεγόμενα ἐν ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς οὐ πάθη περὶ τὸν θεὸν σημαίνει — παντὸς γὰρ πάθους ἀλλότριον τὸ θεῖον — κατὰ μεταφορὰν δὲ τὰ τοιαῦτα εἴωθεν ὀνομάζειν ὁ τῆς γραφῆς λόγος κτλ (*др.-греч.*: «Часто же говорится, что гнев и ярость Бога, упоминаемые в богодухновенных писания, не указывают на страсти у Бога — ведь Божество чуждо всякой страсти, — и слово Писания обычно именует всё подобное в переносном смысле»). Из последующего заслуживает упоминания тот факт, что здесь встречается сравнение Божьего гнева с гневом Закона (οὐκ ἀληθῶς τοῦ νόμου θυμουμένου καὶ ὀργιζομένου: «поистине закон не раздражается и не гневается»), которое весьма часто будет встречаться нам у римлян.

толкование Церкви, которое в таких местах не признавало никаких аффектов.

Позиция Церкви была уже настолько прочна, что ее представители могли позволить себе даже обратить острие копья на своих противников. «Манихейский дуализм ложен, поскольку не согласуется с ἀπάθεια Бога. Ибо даже если отвлечься от того факта, что (согласно Мани) некоторая часть божественной субстанции, будучи предана во власть мира, претерпевает всевозможные страдания и лишения, — уже само учение о борьбе благого бога против изначально и единственно наряду с ним существующего зла имеет своей предпосылкой то, что он подвергается опасности быть затронутым этим злом, что он стремится отвратить возможный ущерб для своего существа, а следовательно, что он подвержен страху и, тем самым, аффектам вообще», — такова мысль, которая вновь и вновь встречается нам у Августина и которая в его случае привела к тому, что он в конце концов запутался и заблудился в своем манихействе[140].

Конечно, это все лишь вывод, который Августин сделал из учения Мани. В какой мере этот последний сам утверждал и использовал мысль о бесстрастии Бога, теперь уже едва ли возможно установить. Наверняка это было сделано его последователями (например, Фортунатом[141]).

[140] При этом он пользуется старыми скептическими аргументами. Ср.: Секст Эмпирик. *Против ученых*, IX. 169: Если Богу приписывается εὐβουλία (*др.-греч.*: «рассудительность, благоразумие»), то, следовательно, должно быть нечто не известное ему, т. е., например, он может не знать, грозит ли ему опасность или же нет. ἀλλ᾽ εἰ τοῦτό ἐστιν ἄδηλον αὐτῷ, πάντως κατὰ τὴν προσδοκίαν τῶν φθαρτικῶν αὐτοῦ τούτων… κἂν φοβοῖτο («но если бы это было ему неизвестно, то, разумеется, из-за предчувствия этих гибельных для него вещей… он также и боялся бы»).

[141] Ср.: блаж. Августин. *Против Фортуната*, 3.

## Глава вторая
## Гнев Бога у римлян

Несмотря на то, что концепции греческого богословия по вопросу о гневе Бога в отдельных моментах порой значительно различались, все же мы находим здесь одно общее и основополагающее воззрение, а именно — берущую свое начало из греческой философии убежденность в том, что по меньшей мере человеческие аффекты как таковые не могут сказываться о Боге. И такое единство основополагающего воззрения дает возможность в последующем развитии достигнуть, наконец, того результата, который в равной мере признается сторонниками самых разных направлений.

Совсем иначе дело обстоит у римлян. Здесь христианские авторы происходят преимущественно из среды людей, образованных юридически или риторически. С философией они знакомы чаще всего лишь настолько, насколько этого требовало общее образование и насколько было необходимо, чтобы отстаивать свое дело в суде. Философское мышление свойственно им в гораздо меньшей степени, чем грекам. Будучи римлянами, кроме того, они с гораздо большей охотой обращают свой интерес к практическим вопросам, нежели испытывают склонность углубляться в теоретические спекуляции. Зато своей профессии они обязаны умением ловко и быстро добывать сведения о вещах даже самых далеких и составлять более или менее верное суждение об интересующих их моментах, а также свойственной юристам уверенностью, которая не позволяет даже самому компетентному оппоненту сбить такого человека с толку. Поскольку, однако, их собственное решение зачастую оказывалось продиктованным теми или иными внешними влияниями и не имело своим источником твердого мировоззрения, а кроме того они не имели противовеса авторитетной школьной традиции, — здесь начал произрастать субъективизм, затруднявший правильное развитие: такое, которое мы могли наблюдать у греков.

Мы сразу же можем предположить, что по отношению к гневу Бога эти римляне займут не столь однозначно отрицательную позицию, как греки. И не только потому, что у них отсутствовала философская выучка, позволившая грекам разработать психологическую концепцию гнева: идеал совершенной душевной гармонии, всецело владевший греками, значительно дальше отстоял от римлян; последние придавали гораздо бóльшую важность внешнему человеку. Однако прежде всего именно сам гнев должен был скорее соответствовать строгому, твердому характеру этого народа. Имея привычку к суровой дисциплине дома, в войсках и в государственной жизни и будучи проникнуты убеждением, что их народ при своем возрастающем могуществе всегда мог рассчитывать более на страх, нежели на любовь покорённых народов, — они легко склонялись к перенесению этих воззрений на Небесное Царство и (в противоположность греческому богословию, видевшему в страхе лишь предварительную ступень к любви) придавали гневу абсолютную ценность. С этим естественным образом связывалось воззрение, усматривавшее в Боге не столько любящего Отца, сколько гневающегося и карающего владыку своего царства. Изображение *dies irae*[142] и живописание ужасов Страшного Суда — вот темы, более всего занимавшие таких авторов, как Коммодиан и Лактанций.

**Тертуллиан**. Разумеется, такие черты свойственны далеко не всем римским христианским авторам в равной мере. Если иной раз на греческой почве мы встречаем воззрения, имеющие свои ближайшие параллели у римлян[143], то еще

[142] Дня гнева (*лат.*).

[143] *В Клементинах* (*Recognitionen*, X. 50) мы читаем: Nam philosophi quid contulerunt vitae mortalium dicendo hominibus non irasci deum? nempe ut docerent eos nullum habere vindictae alicuius vel iudicii metum et per hoc tota peccantibus frena laxarent. (*лат.*: Что на самом деле философы привнесли в жизнь смертных, заявив, что Бог не гневается? Они, конечно, научили их не бояться осуждения или какой-либо мести и тем самым сняли все удила с грехов). В этом всецело состоит точка зрения Лактанция,

чаще эти последние испытывали на себе греческое влияние. Интересна позиция Тертуллиана. Он всецело принадлежит к одному ряду с греческими оппонентами Маркиона, и поэтому мы вели о нем речь в предыдущем разделе. Там мы могли видеть, что он действительно принимает «философского Бога» Маркиона, хотя для всего его способа мышления аффект гнева судящего Бога не несет в себе ни малейшего соблазна, и даже более того — представляется необходимым для поддержания дисциплины в Небесном Царстве. В этом выражается противоречие между римским существом и воспринятым идеалом образованности, в этом же состоит и почва для внутренней неуверенности, ведущая к уловке, заставляющей освободить Бога от всех аффектов и переложить их на Логос.

**Новациан**. Что это была всего лишь уловка, продиктованная растерянностью, с уверенным тактом смог почувствовать Новациан — римлянин, испытавший на себе, пожалуй, наиболее сильное влияние Тертуллиана. В своем сочинении *О Троице* Новациан посвятил особый раздел вопросу об аффектах Бога и с очевидностью выказывает в этом моменте зависимость от Тертуллиана, когда — возражая на основное заключение Маркиона — утверждает, что говоря о божестве, нельзя на основании аффектов делать вывод о его бренности[144]. По его мнению, аффекты в чело-

---

и своих противников он заносит в один список с отрицателем предопределения Эпикуром.

[144] Новациан., *о Троице,* V: Passiones enim istae (sc. ira indignatio odium) in hominibus merito esse dicentur in deo non merito esse dicentur in deo non merito iudicabuntur... et ideo haec quae in hominibus vitiosa sunt et corrumpentia, dum ex corporis ipsius et materiae corruptibilitate nascuntur, in deo corruptibilitatis vim exercere non possunt (*лат.*). — «Страсти, подобные этим (т. е. гнев, возмущение, ненависть) справедливо считаются существующими в человеке, но ошибочно будут объявлены существующими в Боге ... таким образом, те вещи, которые порочны и являются причиной искажения в человеке, поскольку они возникают из-за испорченности его тела и самой материи, в Боге не не имеют возомжности использовать власть своей поврежденности». Тертуллиан. *Против Маркиона*, II. 16: Quanta erit

веке, безусловно, являют собой род страдания, а значит, тем самым — предварительную ступень к гибели, однако в не способной к страстям сущности Бога они, напротив, могли бы наличествовать, не производя подобного губительного действия[145]. Напротив, он сознательно избегает перенесения аффектов на Логос, хотя в остальном всецело адаптирует Тертуллианову концепцию Логоса. Он ограничивается тем, что прослеживает эту мысль Тертуллиана, и идет еще дальше в различении между божественной и человеческой сущностями, божественным и человеческим гневом[146]. При этом в качестве признака божественного гнева Новациан

---

diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani diffirentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae quam incorruptorios in deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae (*лат.*). — «Сколь велико будет различие между божественным и человеческим телом при одних и тех же названиях членов, столь же велико будет различие между духом божественным и человеческим даже при одних и тех же наименованиях чувств, которые столь же ущербными делает ущербность человеческой сущности, сколь совершенными их делает в Боге совершенство сущности божественной».

[145] При такой позиции сам Новациан едва ли смог обосновать покаянный ригоризм так, как это сделали впоследствии его сторонники. Например, Св. Амвросий Медиоланский (*О покаянии,* I. 5. 21): sed aiunt ideo se ista adserere, ne mutabilem deum facere videavtur, si his quibis fuerit iratus ignoscat (*лат.*). — «Однако говорят, что утверждают это, дабы не показалось, что они делают Бога изменчивым, если Он прощает тем, на кого прежде был разгневан.

[146] Новациан., *о Троице,* V: Materiarum enim in nobis exquibus sumus diversitas ad iracundiae consuevit corrumpentem nos exitare discordiam, quae in deo vel ex natura vel ex vitio non potest esse, dum non utique ex coagmentis corporalibus intelligitur esse constructus. Est enim simplex et sine ulla corporea concretione (*лат.*). — «Различные элементы, из которых мы состоим, обычно вызывают в нас разлад гнева, который нас портит; но это разнообразие элементов не может существовать в Боге ни по природе, ни из-за порчи, потому что Он не может состоять из единого телесного союза частей. Он прост, без каких-либо телесных примесей». Последнее есть философское учение, гласящее, что лишь σύνθετα (*др.-греч.*: «составные, сложные») являются смертными; первое наряду с этим намекает еще и на аристотелево-посидониевское учение о том, что κρᾶσις (смешение)

особо выделяет его происхождение из разумного педагогического намерения, — и эта мысль приводит нам на память греческие прообразы[147]. Еще более явственным становится их родство, когда он выводит, что форму сообщения своего откровения Бог сообразовал со способностью восприятия человека; что Бог есть сущность, превосходящая всякое человеческое мышление, исключающая всякое изменение и всякий телесный образ, и что люди лишь приблизительным и несовершенным образом могут охарактеризовать его словом πνεῦμα[148]. Здесь становится несомненным, что Новациан искал дополнения к воззрению Тертуллиана в александринской теологии[149].

**Коммодиан** и **Киприан**. Полную противоположность этому ученому, философски образованному мужу представляют собой его современники Коммодиан и Киприан, интерес которых обращен к чисто практическому христи-

---

телесных элементов, например, обрекает на гневливость; ср.: Гален. *О Гиппократе и Платоне*, 442; Сенека. *О гневе*, II. 19, 1–3.

[147] Новациан., *о Троице*, V: Indulgens est enim etiam tunc, cum minatur, dum per haec homines ad recta revocantur. Nam quibis ad honestam vitam deest ratio, metus est necessarius (*лат.*). — «Он милостив даже тогда, когда угрожает, потому что этими угрозами люди возвращаются на правильный путь. Страх необходим тем, у кого нет разумения для честной жизни».

[148] Дух (*др.-греч.*).

[149] Этого нельзя обойти вниманием, говоря о сильном влиянии Тертуллиана. Новациан говорит (*О Троице,* VI): Parabolis enim adhuc secundum fidei tempus de deo propheta tunc loquebatur, non quomodo deus erat, sed quomodo populus capere poterat (*лат.*) — «В то время пророк все еще говорил о Боге в притчах в соответствии с верой того времени, не о таком, каким Бог был на самом деле, а так, как люди могли постичь Его». Начало фразы можно понять до конца только благодаря Оригену (*На Мф.* 22), который утверждает, что места в *Ветхом Завете* о гневе Божием должны пониматься в том же духе, что и притчи, ибо лишь в самом конце времен должно наступить истинное познание. Новациан выводит, что *Ин.* 4:24 (Бог есть Дух) столь же мало выражает истинную сущность Бога, как и *Втор.* 4:24 (Бог есть огнь попаляющий), — и ту же самую мысль с использованием тех же самых мест мы часто находим у Оригена (например, с первых же строк *О началах*, а также ср.: *Против Цельса*, VI. 70 etc.).

анству, к Церкви и церковному воспитанию. Если Новациан все еще находится под влиянием научной полемики против Маркиона, то два последних автора словно бы и не догадываются о том, что с гневом Бога могут быть связаны какие-либо проблемы. Именно поэтому он имеет большое значение для их взгляда на мир; и не только когда речь заходит о тех или иных местах *Библии*, но зачастую даже и там, где они излагают собственные взгляды. Коммодиан при этом размышляет по преимуществу о гневе Бога в мировой истории и в суде над миром, Киприан же явственно ощущает его проявление в тех или иных приметах настоящего. Засухи, постигающие землю и вспышки заболеваний — все это для него не что иное, как прелюдия Страшного Суда и красноречивое свидетельство того, что Бог желает возвестить людям о своем гневе, поскольку они все еще пребывают в путах греха и суеверия и даже имеют смелость преследовать и убивать исповедников Божиих. В сочинении *К Деметриану* он прибегает именно к этому аргументу с целью отвратить язычников от их греховных путей[150].

Естественно, едва ли он мог рассчитывать здесь на серьезный практический успех. Ибо не канули еще в забвение те времена, когда при наступлении любого общественного бедствия раздавались возгласы: «Cristianos ad leonem»[151], — да и сам Киприан в предисловии подчеркивает, что поводом к написанию его сочинения послужил упрек христианам в том, что именно они своим презрением к древним богам

[150] Особенно *ad. Dem.* 5. 7 (Indignatur ecce Dominus et irascitur.... Cum omnia ista peccatis provocantibus veniant et plus exacerbetur deus, quando nihil talia et tanta proficient (*лат.*: И вот Господь негодует, гневается... тогда как все это приходит, будучи вызвано грехами, и Бог раздражается еще более, когда все подобное и в таком множестве не приносит пользы.) Киприан Карфагенский. *Книга к Деметриану,* 7; ср.: Тертуллиан. *Против Маркиона*, II. 16: deus irascetur sed non exacerbabitur (*лат.*: бог гневается, но не раздражается).

[151] Христиан ко льву! (*лат.*) Т. е. на растерзание хищным зверям. — *Примеч. А. В.*

вызвали их гнев. Здесь не достаточно было просто представить христианского Бога как единственно имеющего право на существование и, переводя острие копья на оппонентов, заявить: «А всё это происходит не оттого, что мы не почитаем ваших богов, а оттого, что вы не почитаете Бога»[152]. И аргументы, заимствованные из *Священного Писания*, едва ли смогли бы возыметь на язычников желаемое действие. Нет, если целью было опровергнуть эти упреки так, чтобы это смогло убедить также и язычников, необходим был совсем иной подход.

**Арнобий**. Два пути открывались здесь. Во-первых, можно было попытаться доказать, что языческие боги не имели карающей власти над народами[153], а возможно — и оснований гневаться на христиан (правда, в последнем случае возникала острая необходимость в услугах риторики и софистики); или же можно было направиться по тому пути, союзницей и водительницей на котором была философия, и при этом оспаривать тот факт, что Божий гнев вообще является причиной подобных бедствий[154]. Пойти сразу обоими этими путями попробовал Арнобий в своем большом труде *Против язычников*. Ибо, как он снова и снова подчеркивает, в его намерение входит представить в ответ на упреки язычников, во-первых, доказательства того, что гнев со

[152] *К Деметриану,* 8: non enim ista accidunt, quod dii vestri a nobis non colantur, sed quod a vobis non colatur deus (*лат.*).

[153] Как, например, делает и сам Киприан в 14. 5, который доказывает слабость демонов, ссылаясь на возможность их изгнания. Так же затем поступит и Августин.

[154] Когда стоики указывают на кары, постигавшие целые народы, скептик отвечает им (Цицерон. *О природе богов*, III, 91): Critolaus, inquam, evertit Corinthum, Carthaginem Hasdrubal. Hi duo illos oculos orae maritumae effoderunt, non iratus aliqui, quem omnino irasci posse negatis, deus (*лат.*). — «Я скажу, что Критолай разрушил Коринф, а Газдрубал — Карфаген. Эти два человека выкололи два ока морского побережья [уничтожив эти два города], а не какой-то рассердившийся бог, который, как вы утверждаете, и сердиться-то не может».

стороны Бога вообще немыслим, и, во-вторых, того, что в любом случае, даже если бы боги и гневались, они имеют гораздо больше оснований обратить свой гнев против недостойных представлений собственных исповедников, нежели против христиан, которым нет до них дела[155]. Второй тезис он обосновывает с особой тщательностью, ибо тот дает ему возможность коснуться всех регистров полемики. И, тем не менее, эта часть является всего лишь гипотетической. Позитивное же воззрение Арнобия состоит в том, что гнев со стороны божества невозможен. Оно теснейшим образом связано с его общим представлением о Боге.

Конечно, в этом представлении сплавлены самые различные элементы греческой философии, однако все они объединяются одной мыслью, которая, очевидно, всецело соответствует его глубочайшей личной потребности. Это убеждение в том, что человек не может совершить большего греха, нежели представив божество — по своему собственному подобию — в свойственной человеку слабости[156]. С гораздо большей резкостью, нежели кто-либо иной из отцов Церкви, он подчеркивает относительность человеческих представлений о божестве[157] и — как некогда Ксенофан —

---

[155] I. 25 ff.; III. 11; IV. 30; V. 15; VI. 1; VII. 5.

[156] Истинное богопочитание требует «Прежде всего признавать, что они не имеют ничего подобного человеку и не ожидают ничего такого, что вне их находится и извне приходит, и кроме того... не воспламеняются гневом, не жаждут чувственных удовольствий и т. д.» (*лат.*: primum ut neque illos credas quicquam hominis habere consimile nec quicquam hominis habere consimile nec quiquam expectare, quod sit ab se foris atque extrinsecus veniens, tunc... non ardescere irarum flammis non gestire corporea voluptate etc.). — Арнобий. *Против язычников,* VII. 15.

[157] Арнобий. *Против язычников,* VII. 34: Unde igitur fluxit vel ex quibus enata est causis opinionum haec pravitas? ex eo scilicet maxime, quod nequentes homines quidnam sit deus scire... in eas sunt opiniones lapsi, ut deos ex se fingerent et quales sibi natura est et illis talem darent actionum sensuum voluntatumque naturam (*лат.*). — «Откуда же возникли, или по каким причинам произошли эти превратные представления? Без сомнения, главным образом потому, что люди, не будучи в состоянии знать, что

любит выражать это воззрение с помощью аналогии из царства животных[158]. И такой антропоморфизм есть для него не просто глупость, но греховная самонадеянность. Ибо представление о бесконечном, ни в чем не нуждающемся и возвышающемся надо всяким мышлением божестве перекликается у него с презрением к человеку, которое он — в противоположность платонико-стоической песни песней о возвышенности человеческой души и ее родстве с богами — утверждает с фанатической остротой[159]. Не дерзость ли, если земляной червь, обнаруживающий лишь несущественные отличия от самого мелкого животного, берет на себя смелость утверждать, что Бог подобен ему, что тот взял его под свою особую защиту и все сотворил ради него одного?[160] Не величайшее ли кощунство, если он воображает себе, будто своим поведением и отношением может как-то влиять на Бога, так что тот будет чувствовать себя польщенным или оскорбленным? «Нечестиво и в наивысшей степени кощунственно думать, что это мудрое и блаженнейшее Существо считает чем-то великим, если кто-либо преклоняется перед Ним со льстивым унижением»[161]. Тот же са-

---

такое Бог... они склонились к такого рода мнениям, что стали представлять богов подобными себе и приписали им свойственный им самим род действий, чувствований и желаний». Ср.: VI. 3.

[158] «Понравилось ли бы вам, если бы ослы, собаки и свиньи задумали воздать человеку божественные почести и с этой целью уподобили бы его себе самим? Или если бы ласточки дарили ему в качестве жертвенных подношений мух?» (III. 16; VIII. 17) Первая мысль полностью взята из Ксенофана (*Фр.* 15): она цитировалась Климентом (*Строматы*, V. 110), а оттуда попала к Евсевию и Феодориту.

[159] *Против язычников*, VII. 9; II. 16 ff. (и вообще вся вторая книга); II. 25 — единственное известное мне место у отцов Церкви, где оспаривается учение о том, что человек представляет собой микрокосм.

[160] II. 16 ff; VII. 34.

[161] Арнобий. *Против язычников*, I. 23: Est impium et sacrilegia cuncta transcendens sapientem illam credere beatissimamque naturam magnum aliquid putare, si se sibi aliquis adulatoria humilitate summittat (*лат.*). Ср.: VI. 1; VII. 14.

мый антропоморфизм — приписывать Богу телесные органы или происходящие из конечной человеческой природы аффекты[162]. При этом такие люди даже не осознают, что тем самым они утверждают бренность Бога. Ибо «те, кто испытывает душевное волнение, страдает и скорбит, ослабевают, по мнениям и суждениям философов, и невозможно, чтобы подвергающиеся каким-либо страстям не подлежали законам смерти»[163] (VI. 2). Таким образом, он включает в свой арсенал тот же силлогизм, что использовался ранее Маркионом, а в других местах (в I. 18, где значится sicut sapientibus videtur[164]; в II. 27 и VII. 45) — приближается к нему также и в отношении формы. Однако едва ли он следует в этом самому Маркиону, знакомства с которым он нигде не обнаруживает, но скорее всего — какому-нибудь языческому философу (например, Варрону), к которому он, по его же собственному признанию, широко обращается.

Однако менее всего в отношении Бога можно помыслить гнев. Ибо ведь гнев — так выводит Арнобий в тесной связи со стоическими или навеянными стоицизмом рассуждениями — есть безумие, состояние выхода души из себя самой, когда она жаждет излиться в буйстве и чуждом ей страдании. И этот аффект, который даже в человеке считается постыдным, уподобляя его в помыслах и во внешности животному, — этот самый аффект мы должны предположить в Боге?[165] Нет, мы, христиане, пребываем в том убеждении, что Бог есть совокупность всех добродетелей и что его

[162] VII. 34; VI. 2; III. 28; IV. 28; VII. 4.

[163] Арнобий. *Против язычников*, VI. 2: eos quos tangat adfectio pati dolere deminui sapientium scita et pronuntiata definiunt nec posse aliter fieri, quin legibus mortalitatis adstricti sint, qui sint ullis pertrubationibus mancipati (*лат.*).

[164] Как считают мудрецы (*лат.*).

[165] I. 17: И, однако, вы, великие почитатели и служители божеств, утверждаете, что эти святейшие боги гневаются на христианский народ? (*лат.*: et tamen, o magni cultores atque antistites numinum irasci populis Christianis augustissimos illos adseveratis deos?).

блаженство не омрачается никакими аффектами. Он никому не причиняет вреда, но ко всем благожелателен[166].

**Лактанций**. Лактанций некогда сидел у ног ритора Арнобия, однако — подобно тому, как он покинул стези своего учителя в области стиля — точно так же и в части своего мировоззрения он представляет резкую ему противоположность. В частности, все то, что он говорит о Боге и его отношении к человеку, до такой степени противоречит взглядам Арнобия, что невозможно отделаться от впечатления, будто он был руководим сознательным, основанным на личной неприязни стремлением исправить учителя во всех основных пунктах, при этом не возбуждая формального спора[167].

[166] VI. 2; VII. 35 ff.

[167] Он нигде не упоминает Арнобия. Равным образом ни в одном из мест полемика не просматривается настолько явственно, чтобы о ней можно было сказать с уверенностью. Однако о том, что он знаком с его произведением, можно заключить уже из сравнения его *Божественных установлений* (III. 3) с трактатом Арнобия (*Против язычников*, II. 51) и его работы *О промысле Божием* (17, 6) — с III. 17 у Арнобия. Наиболее важным мне представляется место, где Лактанций, по всей видимости, подразумевает определенных оппонентов: *О гневе Божием*, 7, 2. Здесь значится: nec omnino quisquam, qui modo vel leviter sapiens videri vellet, rationale animal cum mutis et inrationalibus coaequavit: quod faciunt quidam inperiti atque ipsis pecudibus similes, qui cum ventri ac voluptati se velint tradere, aiunt eadem ratione se natos, qua universa quae spirant (*лат.*). — «Также не было ни одного человека, который, стремясь к репутации мудреца, смел бы приравнивать разумных существ к грубым и неразумным животным. Но это именно то, что делают некоторые невежественные и подобные животным, которые, желая полностью отказаться от удовольствий утробы, утверждают, что они были порождены тем же процессом, посредством которого формируется всё, что дышит». Если бы Лактанций имел здесь в виду Эпикура, он, как и во всех прочих местах, назвал бы его по имени. Далее, у Арнобия (в VII. 9) бык действительно проводит сравнение себя с человеком, говоря: Nonne spiritus unus est qui et illos et me regit? non consimili ratione respiro? (*лат.*) — «Не один ли и тот же жизненный дух управляет как ими, так и мною? Не таким же ли образом я дышу...». Арнобий указывает затем на сходство телесных органов; Лактанций говорит (4): Nonne ipsius corporis status....declarat non esse nos cum mutis pecudibus aequales? (*лат.*) — «Разве положение нашего тела... не свидетельствует о том, что мы не похожи на бессловесных тварей?» Арнобий

Для Лактанция человек действительно есть венец творения и — несмотря на те или иные сходства — он по своей сущности отделен от животных, но зато близок к Богу, который создал его по своему образу и подобию. От животных его отличает именно сама способность богопознания. Причем он не только способен познавать Бога, но и должен его познавать. Ибо как Бог создал мир ради человека, точно так же он создал человека для того, чтобы тот познавал Бога, почитал его и исполнял его повеления. Но в этом случае поведение человека не может быть безразлично для Бога. Так как оно либо соответствует, либо противоречит желанию Бога, Бог с необходимостью испытывает воздействие человека, ощущая удовольствие или неудовольствие. Из верного суждения об отношении, в которое Бог поставил к себе человека, предположение о способности Бога на гнев возникает само собой. — Каждый отдельный шаг в этом рассуждении есть резкая противоположность тому, что утверждает Арнобий; и таким образом Лактанций — в качестве главных ошибок, которые может совершить приверженец монотеизма — обозначает как раз те учения, что с особенным рвением отстаивает Арнобий: учение о том, что Бог не может иметь образа,

---

продолжает: sed rationales illi sunt et articulatos exprimunt voces et unde illis notum est an et ego quod facio meis rationibus faciam et vox ista quam promo mei generis verba sint et solis intellegantur a nobis? (*лат.*) — «Они разумны и произносят членораздельные звуки, но откуда им известно, не делаю ли я то, что делается мной, на основании своих соображений, и те звуки, которые я издаю, не служат ли словами свойственного мне рода, которые понимаются только нами?» Лактанций в качестве основного отличия устанавливает разум, однако в остальном признает сходство (7): proprius est homini sermo, est tamen et in illis qaedam similitudo sermonis..... nobis quidem voces eorum videntur inconditae sicut et illis fortasse nostrae, sed ipsis qui se intellegunt verba sunt (*лат.*). — «Язык принадлежит человеку: но и у животных есть нечто похожее на речь... их голоса кажутся нам беспорядочными, и, возможно, таким же им кажется наш язык, но для тех, кто понимает друг друга, это слова». Любви к потомству, которую также упоминает Арнобий, Лактанций уделяет внимание в параллельном месте: *Божественные установления*, III. 10, 2.

и о том, что в отношении его не могут мыслиться какие бы то ни было аффекты (*О гневе Божием*, 2, 5).

Лактанций долгое время жил в центре греческого образования, однако остался римлянином по своему мышлению и своим чувствам. Из греческих философов и богословов он читал исключительно мало. То, что он обнаруживает из своих философских познаний, почерпнуто им главным образом у Цицерона, Сенеки и Лукреция. В Никомедии теперь он имел возможность видеть, насколько сильно было у греческих христиан неприятие того самого предположения о гневе Бога, которое представлялось столь необходимым и саморазумеющимся ему самому и наверняка большинству его соотечественников. И когда он спросил себя, откуда происходит такое неприятие, ответ дал ему его Лукреций. Ибо здесь он нашел, что еще задолго до христианства Эпикур целиком и полностью отрицал гнев у богов. Здесь он увидел также, насколько опасным было такое учение. Ибо, по всей видимости, именно это положение Эпикур использовал для обоснования своего отрицания также и божественной любви, веры в Провидение и религии вообще (*О гневе Божием*, 4). Отрицание гнева Божия было первым шагом на пути к атеизму. Поэтому Лактанций решился начисто искоренить столь опасное лжеучение в особом сочинении.

*О гневе Божием*. Это единственная монография о гневе Бога, написанная в древности. Мы кратко изложим здесь ход ее мысли. Следуя предписанию риторов, Лактанций первым делом обозначает тему. Рассмотрению подлежат четыре точки зрения на предмет. Мы либо отказываем Богу в способности к любви, либо к гневу, либо к первому и второму вместе, либо признаем за ним способность равно к тому и другому аффекту. Первое воззрение никем и никогда не высказывалось, второе принадлежит Стое, третье — Эпикуру, четвертое же является единственно верным (2–6). Уже здесь он отпускает несколько кратких полемических замечаний, однако затем прилагает усилия к тому, чтобы

доказать необходимость гнева у Бога прежде всего в позитивном представлении. Религия есть узы богопочитания и послушания, связующие человека с Богом. Если следовать учению Эпикура, религия упраздняется, и равным образом упраздняется нравственность, основанная на страхе перед наказанием Бога (8, 7: ita fit, ut religio et maiestas et honor metu constet, metus autem non est, ubi nullus irascitur[168]). Религия же есть то, что отличает человека от животного. Она есть его высшее достояние, и таким образом хотя бы уже с точки зрения полезности необходимо стремиться к ее сохранению. Однако она есть также и требование истины, поскольку единственно соответствует истинному отношению человека к Богу, каковое совершенно неверно понял Эпикур по причине своего отрицания Провидения (7–11). Другие философы не разделяют этого заблуждения. И если они все же так и не пришли к истинной религии, то преимущественно потому, что полагали, будто Бог не имеет нужды в почитании и равно не гневается на кощунствующего; «где нет страха, не может быть никакой религии»[169]. Ибо они не поняли, что Бог поставил человека в личное отношение к себе, из которого необходимым образом вытекает его гнев на тех, кто противодействует его воле (13–15, 5; подробности представлены уже в части противопоставления Арнобию).

Во второй части Лактанций обращается к опровержению тех сомнений, что могут быть выдвинуты против предположения о возможности гнева у Бога. Прежде всего он стремится оспорить положение о том, что вместе с гневом в Боге необходимо предположить также и все прочие аффекты (например, страх и вожделение)[170]. В нем следует предполагать

---

[168] Отсюда следует, что религия, [божественное] величие и почитание основаны на страхе, и не может быть никакого страха там, где никто не гневается (*лат.*).

[169] 11: adeo religio esse non potest, ubi metus nullus est (*лат.*).

[170] В 15, 6 Лактанций называет в качестве своего противника Эпикура. На самом же деле таковым является Стоя, для которой весьма важно,

лишь такие аффекты, которые происходят из его отношения к нижестоящим: любовь к тому, кто в смиренном почитании обращается к Богу с прошением, гнев по отношению к тем, кто наносит вред боголюбивым (15, 6–16). Утверждение Эпикура, что блаженство Бога исключает его мироправление, он отводит, указывая, что такое блаженство представляло бы собой духовную смерть (17, 1–5), и приступает затем к наиважнейшему пункту, а именно — к высказанному Стоей, а также Арнобием (VI. 2), возражению, что благость Бога исключает всякий гнев. Здесь он сравнивает отношение Бога к людям с отношением господина к рабам. Как этот последний в интересах всех домочадцев с необходимостью наказывает непослушного раба, точно так же Бог наказывает человека, преступающего его заповеди. Бог не был бы благ, если бы не принимал во внимание интересы боголюбивых и не защищал их. В этом также заключается оправдание гнева, который естественным образом возникает именно в благом при виде зла[171]. Конечно, философы совершенно неверно поняли эту сторону гнева, когда определили его как желание отомстить за совершенную несправедливость или нечто тому подобное. В действительности же он есть движение души, имеющее целью наказание за проступок (17, 20: motus animi ad coercenda peccata insurgentis[172]). «Однако разве проступки не могут наказываться без аффекта?»[173] Это может быть верно лишь по отношению к судье, который есть только орган закона[174]. Для господина же, который

---

чтобы все аффекты проистекали из одного источника — ложного суждения о благе и зле.

[171] 17, 19. Нечто подобное [говорит] еще Теофраст у Сенеки (*О гневе*, I. 14, 1).

[172] Движение души, возникающее против грехов (*лат.*).

[173] Ср. стоическую полемику против перипатетиков: Цицерон. *Тускуланские беседы*, IV. 54; Сенека. *О гневе*, I. 14–21.

[174] Сенека. *О гневе*, I. 16. 7: Bonus iudex damnat improbanda, non odit (*лат.*). — «Добрый судья осуждает дурные поступки, но не испытывает к ним ненависти».

видит проступок подчиненного, невозможно остаться без гнева. Именно этот аффект побуждает его применить наказание, и в этом также состоит нравственная ценность гнева (18, 1–12).

В еще большей степени это верно в отношении Бога, Отца и Господа всех людей. Ему угодны или не угодны их дела, он любит праведных и ненавидит безбожных (18, 13–19, 6). Ибо он относится к людям иначе, нежели судья. Ведь он субъективно принимает участие в их поведении и будет гневаться, например, даже на того, кто нравственно безупречен, но при этом откажет Богу в должном почитании (19, 7)[175]. И если при этом он некоторое время оставляет грешника без наказания, то тем самым хочет лишь дать ему время для покаяния или отодвигает наказание до последнего суда (20). Если же, наконец, возразят, что Бог в Писании сам запрещает гнев, то следует ответить, что тем самым исключается лишь прегрешение во гневе. Самого Бога заповедь, естественно, не затрагивает. Его гнев длится вечно, однако он всегда остается господином своих чувств (21). В эпилоге приводятся свидетельства из оракулов Сивиллы в пользу его концепции гнева Бога. Он не хочет приводить доказательства, взятые из пророков, ибо они не произвели бы никакого впечатления на его противников (22; 23).

При взгляде на этот ход мысли внимание обращает на себя прежде всего следующее: Лактанций вовсе не касается дискуссий, связанных с антитезами Маркиона. Маркионитов он вообще упоминает лишь единожды (*Божественные установления*, IV. 30, 10) как пример ереси. То, что последние имели значение для прояснения вопроса о гневе, и то, что при этом важную роль сыграла критика *Ветхого Завета*, — нигде не угадывается. Напротив, Лактанций рассматривает лишь те возражения, что могли быть выдвинуты

---

[175] Однако таких людей нет — по принципу: ignorat utique iustitiam qui religionem dei non tenet (*лат.*). — «Не ведает никакой справедливости тот, кто не имеет веры в Бога» (*Божественные установления*, V. 14, 12).

философски образованными язычниками и христианами. И этого нельзя объяснить тем, что Лактанций, мол, действительно желает спорить лишь с подкованными в философии противниками[176]. Ибо он еще в самом начале определенно обращается к христианам, которых стремится предостеречь от соблазна философских идей, и по меньшей мере довод, с которым он спорит (21) — о том, что сам Бог в *Писании* запрещает гнев, — предполагает дискуссию внутрицерковную. Скорее всего, дело объясняется тем, что Лактанций попросту не знаком с христианской литературой по данному вопросу[177] и потому придерживается обсуждения тех сомнений по поводу гнева, которые нашел у Цицерона и Сенеки. Благодаря этому его книга обретает очарование свежести и новизны. Повсюду видны признаки определенной индивидуальности, но с другой стороны, тот вопрос, над которым Тертуллиан ломал голову в не меньшей степени, чем Ориген — вопрос о возможности сохранить воззрение *Ветхого Завета* на Божий гнев, — остался всецело вне поля зрения Лактанция.

Однако он почти полностью обходит рассмотрением и другую сторону проблемы, имевшую решающее значение для греков. Конечно, Маркион в своих нападках на Демиурга делал упор прежде всего на этический взгляд, утверждая, что гнев не совместим с благостью, но при этом в еще большей степени действовал психологический момент. Решающим был тот довод, что гнев — как неразумный порыв, как страсть — не может быть приписан Богу. Лактанций в начале своего сочинения озвучивает мотивы, приведшие к отказу от [понятия] гнева Божия, однако сомнений психологического плана он не упоминает. При случае он использует заимствованное из философии противопоставление подверженного страстям человека и вечного Бога (*Боже-*

[176] Судя по 22, 3, так действительно могло показаться.

[177] Иначе он не преминул бы указать на то, что именно еретики впервые осмелились подвергнуть сомнению божественный гнев.

*ственные установления*, VII. 2, 6–7), ему знаком также и тот постулат, что страдание есть предварительная ступень, ведущая к гибели[178], однако никакого указания на то, что гнев с философской точки зрения также есть πάθος, мы у него не встречаем. Естественно, что он все же не мог полностью обойти вниманием психологические взгляды на гнев; для этого было достаточно хотя бы его знакомства с книгами на эту тему Сенеки, и в VII. 2, 5 он излагает стоические взгляды с большей точностью[179], однако его опровержение ограничивается указанием на то, что гнев есть дополнение любви[180]; а обстоятельная критика учения о страстях, которую он дает в одном из экскурсов *Божественных установлений*, будучи побужден к этому отвержением сострадания со стороны Стои[181], показывает, что он не способен отделить психологическую точку зрения от этической. «Хорошо идти прямо, и плохо сбиваться с пути»[182]. Его интересует лишь суждение об аффектах, выносимое на основании объекта,

[178] В *Божественных установлениях*,VII. 20, 7 он поднимает вопрос: Si est immortalis anima, quomodo patibilis inducitur ac poenae sentiens? si enim ob merita punietur, sentiet utique dolorem atque ita etiam mortem; si morti non est obnoxia, ne dolori quidem: patibilis igitur non est (*лат.*). — «Если душа бессмертна, то почему с ней обращаются как со способной чувствовать наказание? Если ее наказывают так, как она того заслуживает, то она просто испытывает боль или претерпевает смерть; если же она не подвержена смерти, то также не подвержена и боли, и поэтому не способна страдать». И отвечает: quid mirum, si cum sint immortales animae, tamen patibiles sint deo? (*лат.*) — «И что же удивительного в том, что души бессмертны и все же подвержены страданиям от Бога?» Однако он указывает на то, что душа, будучи наказана, вновь обретает тело. Вполне сходное объяснение находим также и у Арнобия (II. 14).

[179] Там он отталкивается от введения *О гневе*, I; в *Божественных установлениях*, VI. 14 — на *Тускуланские беседы*, III–IV.

[180] 17, 12: irasci ergo rationis est (*лат.*). — «Таким образом, гнев — разумный акт», — означает, конечно, всего лишь, что гнев имеет разумное основание.

[181] VI. 14–20; ср.: II. 17, 4.

[182] VI. 16, 8: Moveri affectibus in rectum bonum est, in pravum malum (*лат.*). Ср.: *О гневе*, 17, 12.

на который они распространяются, однако ему не хватает — для исследования субъективного момента — понимания самого гнева как чувства. По этой причине даже и плодотворная мысль, которую он неоднократно высказывает, а именно: «Бог должен гневаться, ибо он поставил человека в личное отношение к себе», — не приводит у него к психологическому разъяснению; а то определение гнева, которое он безо всякой подготовки выдает в 17, 20 в противовес ранее признанным, едва ли можно признать как полноценную им замену.

Все доказательство необходимости гнева у Лактанция основывается на том, что без гнева нет наказания: «Кто не приходит в гнев, видя проступок своего ребенка или своего раба, тот одобряет его — или же он просто ленится наказывать» (18, 3). Здесь мы видим, что он просто не знаком с различением, которое весьма четко проводилось в греческой психологии — различением между самим аффектом и тем действием, которое может быть вызвано этим аффектом или какими-либо иными побудительными причинами[183].

Интереснее наблюдать те мотивы, которыми Лактанций руководствуется в своей защите божественного гнева. Если греческие философы хотят доказать вред гнева, они обычно указывают на то, что в порыве гнева люди не щадят даже своих домашних. Для Лактанция же, напротив, твердым и непреложным является, что отец семейства имеет не только право, но и обязанность гневаться на супругу, детей и рабов и наказывать их, для поддержания добронравия (17, 17). Сам Бог, — говорит он в *Божественных установлениях*, — заповедует нам: «Да будем мы всегда главой над молодыми для усердого исправления их прегрешений

[183] В *Божественных установлениях* (VI. 11, 4 ff.) он полагает, что опровергает стоическое неприятие сострадания указанием на то, что стоики на практике выказывают любовь к ближнему. Они, однако же, утверждают, что это вполне возможно и без участия аффекта (ср.: Цицерон. *Тускуланские беседы*, IV. 56).

побоями»[184]. Эти принципы воспитания действуют как в отношении большого семейства, так и государства. «Если это земное царство не будет поддерживаемо страхом, оно распадется. Помысли себе владыку без гнева: никто не будет подчиняться ему, и он будет низвергнут с трона» (23, 10). То же самое, однако, верно и в отношении царства земного. Без страха та iustitia[185], к которой призван человек, невозможна. Лишь с его помощью можно удержать человека от прегрешений против ближнего. Именно страх образует основание человеческого сообщества. «Где никто не гневается, там нет и страха» [186]. Однако и свои обязанности по отношению к Богу человек будет исполнять лишь в том случае, если будет знать, что следует остерегаться его наказания. «Всякая власть основана на страхе, так что страх иметь необходимо»[187] (23).

То, что в таких постулатах находит свое выражение именно римский образ мысли, мы уже видели. Укажем еще лишь на то, сколь разнятся между собой роли, отводимые гневу в богословии Павла и у Лактанция. Если в первом случае это понятие стоит в теснейшей взаимосвязи с учением об оправдании и об искупительной смерти Христа, то у Лактанция такое исключено уже потому, что для него заслуга Христа состоит лишь в том, что он учил людей праведности, с помощью которой они смогут заслужить себе в качестве награды бессмертие. Для Лактанция гнев Божий

---

[184] VI. 19, 8: ut manus nostras super minores semper habeamus, hoc est ut peccantes eos adsiduis verberibus(!) corrigamus (*лат.*).

[185] Справедливость (*лат.*).

[186] 8, 7: Metus antem non est, ubi nullus irascitur (*лат.*). Там, где он заговаривает о страхе Божием в *Божественных установлениях*, он проводит следующую мысль (II. 17, 4; III. 10, 9; IV. 4, 1; V. 20, 14; III. 17, 41): учение о том, что Бог не гневается, подходит более предводителю шайки разбойников для ободрения своих людей.

[187] Omne imperium metu constat, metus autem habet necesse est (*лат.*).

есть просто необходимое условие для поддержания дисциплины в царстве Бога.

В его сочинении находят свое выражение воззрения, диаметрально противоположные тем, что высказывались Оригеном. Однако в то время как последнему удалось на долгое время определить взгляды греческой Церкви, построения Лактанция не оказали значительного действия даже на его соотечественников. Этот факт мог бы показаться довольно странным. Ибо мы уже видели, что его взгляды выросли всецело из римского мироощущения. Причина лежит в том, что в последующее время вопрос о гневе Бога уже не было принято рассматривать в отдельности, а с другой стороны, акцент делался на ἀπάθεια божества. К такому результату привели христологические споры. Посему нам будет необходимо сперва обратить взгляд на эти последние и лишь затем проверить, в какой мере они оказали обратное воздействие на общее ви́дение аффектов Бога Отца.

# СПОР О СТРАСТЯХ ХРИСТОВЫХ

## Глава третья
## Воззрение трех первых столетий

Πάθος **Христов в позднейшую эпоху**. С тех пор как Павел сделал страдание, крестную смерть и воскресение Христа средоточием своего богословия, понятие πάθος уже не могло исчезнуть из христологии. В дальнейшем из двух основных направлений, которые можно различить в трактовке личности и миссии Христа, одно — видевшее в нем наделенного божественным духом и принятого Богом человека — естественным образом делало основной акцент на его страдании и ставило это страдание ему в заслугу, тогда как другое — пневматическое, для которого он представлял собой явив-

шийся во плоти небесный дух, — легко могло придти к предположению о всего лишь видимом страдании, к докетизму. Тем не менее, в этих кругах такие обороты, как τὸ πάθος τοῦ θεοῖ μου[188], пользовались особой популярностью; и даже если для многих из тех, кто к ним прибегал, они представляли собой не более чем «литургические формулы высокой парадоксии»[189], все же в целом постулат о невозможности страдания для Бога не мог считаться саморазумеющимся. Зато в полную свою силу он предстает нам у гностиков. Сколь ни различны будут воззрения, высказываемые ими в отношении исторического Христа, все же в основании почти всех их лежит одна общая мысль. Проповедуют ли они резкий докетизм или же стремятся избегнуть его, преподнося в той или иной форме учение о множестве природ и отделяя божественное от физико-психических элементов, здесь всегда выражается убежденность в том, что божественное во Христе не страдало, что божество и страдание суть два взаимоисключающих понятия.

Именно второе воззрение, стремившееся отделить во Христе доступное страданию от ἀπαθές, оказало большое влияние на позднейшую эпоху. Мы можем ощутить его уже там, где Игнатий следующим образом формулирует сущность Христа (*Послание к ефесянам*, 7, 2): πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής[190], — или где Иустин пред лицом евреев «исповедует», что Сын Божий стал ὁμοιοπαθὴς πᾶσιν[191] и претерпел всё, что причинили ему евреи[192]. И когда Ириней в центр своей системы поставил учение о том, что Слово Божье должно было снизойти к человечеству, дабы мы имели возможность сделаться тем, чем Он является по своей сущности, то при

[188] Страдание Бога моего (*др.-греч.*).

[189] Гарнак. *История догматов*, I. 178.

[190] Сначала подверженный страданию, а потом неподверженный (*др.-греч.*).

[191] Подобострастный всем (*др.-греч.*).

[192] *Диалог с Трифоном иудеем*, 57; 67.

этом он точно так же акцентирует действительность страдания Христа, как и ἀπάθεια Логоса в его собственной сущности. Impassibilis passibilis factus est[193] (III. 16, 6). Однако если его учение есть еще никоим образом не гностическое учение об объединении двух природ в человеческом явлении Христа, то уже у Ипполита и Тертуллиана мы можем наблюдать именно его. Причем Ипполит со всей решительностью придерживался того взгляда, что Логос совершенно не способен к страданию, тогда как Тертуллиан в борьбе против Маркиона (как представлено выше) пришел к учению о том, что перед Логосом стоит задача проводить в мире план спасения, данный Богом Отцом, и что изначально он доступен для πάθη.

Этим мужам пришлось даже защищать ἀπάθεια Бога против еретических учений. Весьма примечательно, что теми, кто представлял в их глазах угрозу для ἀπάθεια, были испытавшие на себе влияние стоицизма монархиане-модалисты, в интересах строгого монотеизма выдвинувшие учение о том, что сам единый Бог предал себя конечному и в категории πρός τι πῶς ἔχον[194], т. е. той качественной определенности (qualitativen Bestimmtheit), которая следует из взаимосвязи, стал явившимся во плоти Сыном. Едва ли они сами делали акцент на том, что в таком контексте сам Бог Отец стал доступен для страдания и в действительности его претерпел, однако насмешливая кличка «патрипассиане», данная им их противниками и распространившаяся до самого Востока, показывает, против чего именно ортодоксы направляли стрелы своих атак.

**Аффекты как** πάθη **Христа**. Все эти мужи под понятием πάθος прежде всего мыслят телесные страдания Христа. Однако благодаря философии давно уже в плоть и кровь вошло сознание того, что всякое телесное страдание лишь

[193] Бесстрастное стало страстным (*лат.*).

[194] Одна из четырех категорий стоической логики — бытие в определенном состоянии в отношении к чему-то (*др.-греч.*).

тогда имеет значение для человека, если оно воспринимается в центре души и там преобразуется в его душевный πάθος. Также и особенно репрезентируемое Стоей учение о том, что вообще все вызываемые внешним миром аффекты представляют собой страдание души (и не только в смысле пассивного претерпевания, но также в смысле болезненного, противоприродного явления), проникло достаточно глубоко в общее сознание — чтобы с необходимостью вызывать идейные ассоциации, ведущие от телесного страдания к душевному πάθος. В особенности когда было сформулировано противопоставление θεὸς ἀπαθής — ἄνθρωπος παθητός[195], когда таким образом во внимание стал приниматься не один отдельно взятый акт страдания, но сама способность к страданию, — тогда среди философски образованных мужей рассмотрение проблемы, при котором понятие страдания не бралось в самом широчайшем смысле, т. е. не вмещало в себя душевный πάθος, стало считаться неполным и несовершенным.

Сильнее всего эта взаимосвязь выражена у Тертуллиана: для него страдание Христа на кресте было лишь завершением всех πάθη, которые Логос взял на себя в виде гнева, раскаяния и прочих аффектов. На его примере мы видим, насколько важным мог стать такой образ мысли для понимания личности Христа. Лишь в этой связи стало возможным не просто сосредоточить внимание на аффектах Христа, но и превратить его в гневного зелота. Ибо рассуждая так, Тертуллиан поставил себя в противоречие не только с популярной концепцией, видившей во Христе доброго, сострадательного и свободного от гнева Спасителя, но и с философским христианством того же Климента, для которого Христос был врачевателем душ, пришедшего с тем, чтобы

[195] Бог бесстрастный — подверженный страстям человек (*др.-греч.*).

освободить людей от аффектов — и сам естественным образом должен был возвышаться над ними[196].

**Тенденция к ослаблению аффектов**. Однако также и у Климента вполне отчетливо прослеживаются нити, приводящие от мысли о нравственном идеале ἀπάθεια к концепции телесной способности к страданию. В связи с учением об аффектах ему принадлежит одно высказывание, сильнее всего свидетельствующее о его склонности к докетизму. Ибо убеждение в том, что именно с помощью гностического идеала последователи Христа достигнут полной ἀπαθεια, и в равной степени стремление утвердить образ Христа как недостижимый идеал, приводят его в *Строматах* при изображении гностика к утверждению, что этот последний подвержен лишь обусловленным телесностью πάθη — таким, как чувство голода и жажды, — сам же Иисус является «вообще бесстрастным тем, в кого не проникает никакое движение страсти»[197]. А, значит, у него невозможны даже и такие чувства, как голод и жажда: «Ведь Он ел не ради тела, соединенного со святой силой, но чтобы не подумали, будто Он вообще не связан с ним»[198]. Тем самым, Климент вплотную приближается к докетизму, который, впрочем, сам и оспаривает буквально в следующем предложении; а в другом месте он определенно заявляет, что такую возвышенность над телесными потребностями следует приписать не своеобразию тела Христа, но его нравственному величию[199] — и, тем самым, становится в один ряд с Валентином, который тот факт, что Иисус хоть и принимал пищу, однако настолько

---

[196] Ср. начало *Педагога*.

[197] *Строматы*, VI. 71, 467: ἁπαξαπλῶς ἀπαθής, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται πάθημα κινητικόν (*др.-греч.*).

[198] ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ᾽ ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι (*др.-греч.*).

[199] Ср.: *Строматы*, VII. 7, 832: ὅς γε καὶ τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν (*др.-греч.*). — «Который, восприняв по естеству страстную рожденную (плоть), обучил ее состоянию бесстрастия».

преодолел бренную природу, что принятой пищи ему хватало на неопределенное время, — относит на счет той же его нравственной энергии: ἐγκράτεια[200].

Еще более явственной становится опора на греческую философию, когда Псевдо-Иустин (*О воскресении*, 3), перенимая эпикурейский принцип классификации, говорит об Иисусе, что тот принял лишь необходимые телесные желания, не являющиеся же необходимыми удалил от себя, и перечисляет при этом те же самые желания, что называет Эпикур (τροφὴ, ποτὸν, ἔνδυμα — συνουσία[201]).

**Признание аффектов**. С этой тенденцией, берущей начало из греческой философии — по возможности представлять Иисуса свободным от всех πάθη, — пересекаются мысли, имеющие своим источником чисто христианские рефлексии о спасительном значении его страдания. Ибо уже давно слышны были голоса утверждавших, что Богу надлежало стать человеком, дабы верующие с помощью μετασχηματισμός[202] были приводимы в блаженное состояние вечности, бессмертия и богоподобия, что Христос, согласно цветистому выражению третьего столетия: «скорбями своими оскорби скорбь, и смертию своею смерть умертви» (Мефодий *О воскресении*. III. 23, 4)[203]. Еще Иустин при описании того состояния, что досталось в удел последователям Иисуса, неразрывно связывал ἀθανασία[204] и ἀφθαρσία[205] с ἀπάθεια и не оставил никакого сомнения в том, что имел при этом в виду свободу от всех человеческих слабостей,

---

[200] Воздержанности, самообладания (*др.-греч.*).

[201] Пища, питье, одежда — соитие (*др.-греч.*).

[202] Преображение (*др.-греч.*).

[203] Подобным же образом с выражением πάθος играет еще Климент в *Строматах* (IV. 42, 267, 22).

[204] Бессмертие (*др.-греч.*).

[205] Нетленность (*др.-греч.*).

и в особенности от аффектов[206]; и Ипполит (X. 34) рисует истинным христианам следующую перспективу: «Ты получишь бессмертное и нетленное тело вместе с душой и обретешь царство небесное, ... ты станешь учеником Бога и сонаследником Христа, не находясь в рабстве у вожделений, страстей и болезней; ведь насколько ты, будучи человеком, выдержал натиск страстей, настолько это было дано, поскольку ты человек, а насколько ты повиновался Богу, это пообещал подавать Бог, потому что ты обожился, будучи рожден человеком»[207].

Такие воззрения не могли не оказать обратного действия на понимание личности Искупителя. Ибо та ἀπάθεια, которую он сообщил людям, должна была прежде всего быть присуща ему самому: и не в качестве заслуги, но как свойство его собственной природы. С другой стороны, освобождение человека от πάθη было возможно лишь благодаря тому, что сам Сын Божий взял на себя все человеческие немощи, все πάθη, и их преодолел. Тем самым выходило, что *impassibilis patitur*[208] уже более не ограничивается собствен-

[206] *Диалог с Трифоном иудеем*, 41: ἀναστήσει ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀθανάτους ποιήσει (*др.-греч.*). — «Бог через Христа воскресил нас и сделал нетленными и бессмертными». То, что здесь ἀπάθεια ему представляется как предварительное условие блаженства в том смысле, который вкладывает в это слово Стоя, видно из того, что он обещает ее в качестве награды для последователей Христа (*Вторая апология*, 1; *Диалог с Трифоном*, 124), а также из того, что вместо ἀπάθεια иногда встречается ἀλυπία — беспечалие (*Диалог с Трифоном*, 69; *Вторая апология*, 10).

[207] ἕξεις ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ἀναλήψῃ ... ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἤ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος· ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθη ἄνθρωπος ὤν, ταῦτα ἐδίδου ὅτι ἄνθρωπος εἶς, ὅσα δὲ παρακολουθει θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅτι ἐθεοποιήθης, ἄνθρωπος γεννηθείς (*др.-греч.*). Ср. также: Мефодий. *О Воскресении*, III. 16, 5: ὁ μετασχηματισμὸς ἡ εἰς τὸ ἀπαθές καὶ ἔνδοξόν ἐστιν ἀποκατάστασις· νῦν μὲν γάρ σῶμα ἐπιθυμίας ἐστὶ καὶ ταπεινώσεως, τότε δὲ μετασχηματισθήσεται εἰς σῶμα ἀπαθές (*др.-греч.*). — «Преображение — это восстановление в бесстрастное и славное состояние; ведь сейчас телу свойственны вожделения и униженное состояние, а тогда оно преобразится в бесстрастное тело».

[208] Бесстрастный претерпевает (*лат.*).

но страданиями, но относится к аффектам. Поэтому Ипполит, прежде чем начать говорить об обожении человека, не только определенно подчеркивает, что Логос претерпел страдание и смерть, но еще и упоминает, что тому пришлось принять также голод, жажду и усталость; и если часто говорят, что божественное во Христе возвещает себя в чудесах, человеческое же — в страданиях, то Ипполит заявляет, что человека во Христе можно узнать в том, «что Он, страдая от голода, утомления и жажды, избегает малодушия и, молясь, терзается... и просит избавить Его от чаши страданий»[209] .

**Ограничение сферы аффектов человеческой природой Христа**. Этот ход мысли неминуемо должен был привести к тому, чтобы — в противоположность философским убеждениям того же Климента — сделать акцент на действительности аффектов у Христа. Однако с тем большей остротой подчеркивалось, что при этом необходимо разделять божественное и человеческое в его личности, ограничивая страдание его человеческой природой, божественное же рассматривать как ἀπαθές. Но отсюда возникал вопрос о том, как психологически следует мыслить себе соединение аффектов с не способным на какое бы то ни было страдание Логосом, как вообще можно сказать о нем, что он претерпел страдание. На это затруднение обратил внимание еще Ипполит, подчеркнув, что Логос принял человеческую душу. Более обстоятельно тему стал разрабатывать лишь Ориген, и при этом он — как всегда, не без искусства — постарался облечь ставший теологически необходимым вывод в твердую научную формулу.

**Ориген**. Для него не подлежало никакому сомнению, что сам Логос должен быть свободен от аффектов. Однако иначе обстоит дело с живущим в земной юдоли Христом, в котором Логос соединился с человеческой душой, а через ее посредство — и с человеческим телом. В том, что вместе с душой ему

[209] ὅτι πεινᾷ καὶ κοπιᾷ καὶ κάμνων διψᾷ καὶ δειλιῶν φεύγει καὶ προσευχόμενος λυπεῖται... καὶ ποτήριον πάθους παραιτεῖται (*др.-греч.*).

даны также и человеческие страсти, *Евангелия* не оставляют никаких сомнений. Ибо они повествуют о том, как Иисус принимает участие в радости и в горе людей, как он говорит: «Душа моя скорбит смертельно», как он возмущается (ἐταράχθη), и как в Гефсиманском саду страх и боязнь смерти заставляют его просить Бога пронести чашу скорби мимо. При этом Иисус лишь о своей душе говорит, что она скорбит смертельно, подразумевая тем самым, что только она одна подвержена аффектам, тогда как божественное в нем, πνεῦμα, пребывает от них совершенно свободным[210]. — Таким образом, Оригену — в осознанном противоречии с другими христианами, чье боголюбие он удостаивает самой высокой хвалы (по всей видимости, имея в виду Климента) — удается всецело признавать страсти Иисуса. Однако наряду с этим он не просто заботится, чтобы такое признание не нанесло ущерба божественному в нем, но даже употребляет все свое искусство экзегезы на то, чтобы показать из Писания, что страсти Христовы все же в одном существенном пункте отличаются от страстей человеческих. А именно, перекладывая весь вес во фразе: «Он начал скорбеть и тосковать» (*Мф.* 26:37), — на слово «начал», он в связи с учением позднейшей Стои[211] вычитывает, что Иисус должен был испытать предварительные стадии аффектов, но никак не сами аффекты в целом. Во всяком случае, внутреннее беспокойство у него не имело своим следствием внешнего греховного действия.

Сколь бы естественно ни вытекало из концепции личности Христа, данной Оригеном, четкое разделение между

[210] Ср., например: *Против Цельса*, II. 9, 23; *О началах*, IV. 31. От ἐταράχθη τῷ πνεύματι (*др.-греч.*: «возмутился духом») он избавляется с помощью толкования ἐπεὶ ἡ ταραχὴ ἀπὸ τῆς ἐν πνεύματι γνώσεως γεγένηται ... εἴρηται «ἐταράχθη τῷ πνεύματι» («поскольку смятение произошло от знания в духе, ... сказано “возмутился духом”»).

[211] Сенека. *О гневе*, II. 4, 1. Лишь из Оригена мы знаем, что для этих непроизвольных побуждений, предшествующих аффекту, стоики имели свой собственный термин: προπάθεια (*др.-греч.*: «предвестники, первые симптомы»).

страстной душой и бесстрастным духом, представляющее в чистом виде явление Логоса во Христе, — нам думается все же, что здесь он имел перед собой в качестве прообраза учение валентиниан[212]. Эти последние имели особенный интерес в том, чтобы четко вычленить в том смешанном существе, каковым они понимали ходящего по Земле Христа, различные составные части, причем они пытались твердо установить, что́ именно в нем было способно к страданию, а что — нет. А именно, страдает лишь душевный Христос, то же, что происходит из οἰκονομία[213], т. е. духовный и Soter[214] — пребывают ἀπαθεῖς[215]. Валентиниане также имели здесь в виду прежде всего крестные страдания[216]. Однако уже хотя бы то значение, которое имели для них аффекты в космологии, могло привести нас к предположению, что они не оставят их без внимания и в проблеме способности к страданию Спасителя. Действительно, для них существовала вполне определенная взаимосвязь между жизнью Иисуса и страстями последнего эона, которые, по их учению, привели к образованию мира. Ибо Христос должен был показать людям в типичном отображении πάθη Ахамот[217]. Поэтому кроме тоски и сомнения они распознали у Иисуса

---

[212] Если Ириней (V. 1, 1) и говорит: τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτου ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν (*др.-греч.*: «своею кровью освободившего нас Господа, давшего душу за наши души и собственную плоть вместо наших тел»), — то здесь имеет место всего лишь свободное использование таких мест, как *Ин.* 10:11, но нет никакой последовательно проведенной теории.

[213] Домостроительства (*др.-греч.*) — богословский термин, означающий всё, что сделал Бог ради спасения людей.

[214] Спаситель (*лат.*).

[215] Ириней, I. 7, 2.

[216] Soter покидает Иисуса до того, как его приводят к Пилату.

[217] С этим вполне согласуется та ἐγκράτεια, посредством которой Иисус у Валентина преодолевает немощи плоти, ибо она есть господство над действительно существующими движениями.

также печаль и страх, а в доказательство этого приводили как раз те самые места, которые мы вновь и вновь встречаем у Оригена и Ипполита, а именно: περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου[218], — и просьбу пронести мимо чашу скорби. А отсюда мы вполне можем сделать вывод о существовании взаимосвязи, тем более что это послужит еще одним доказательством влияния, оказанного Валентином на отцов Церкви, в особенности на Оригена. Конечно, за всем этим никак нельзя упускать из виду того большого различия, что существует между Оригеном и гностиком. Ибо в то время как намерение последнего состоит в том, чтобы по возможности четко вычленить различные элементы во Христе, Ориген в соединении божественного и человеческого стремится сохранить, прежде всего, единство его личности[219].

## Глава четвертая
## Страсти Христовы в спорах четвертого столетия

Со своей концепцией страстей Христовых Ориген не имел того успеха, какой выпал на долю его учения об ἀπάθεια Бога: причиной была слишком уж тесная связь этой концепции с философией Логоса. Кроме того, здесь данная проблема уже неоднократно рассматривалась, считалась довольно простой, и решение ее лежало на поверхности для греческого образа мысли. И, наконец, в данном случае в сферу рассмотрения входили все сложные вопросы, связанные с личностью Христа, которые лишь со временем могли быть поставлены и истрактованы с большей точностью. О том, что Христос соединял в себе божественное и человеческое, зна-

---

[218] Прискорбна душа Моя до смерти (*др.-греч.*).

[219] Ср.: *Против Цельса*, III. 41: τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχήν τη πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι κτλ (*др.-греч.*). — «Мы сказали, что Его смертное тело и человеческая душа в Нем получили величайшее не только через общение с тем, но и через единение». — И крайне редко он обращается к учению о двух природах во Христе.

ли все. Однако было ли божественное в нем идентично сущности божества, как оно отделялось от человеческого, и каким образом следовало мыслить себе их соединение — всё это были трудности, которые становились ощутимы лишь постепенно и могли быть устранены или же замаскированы только в результате долгой борьбы. При этом вопрос о страстях Христовых вновь приходилось рассматривать под новыми углами зрения.

Ἀπάθεια **Бога Отца**. Однако в одном пункте также и в христологических спорах последующего времени явственно прослеживается влияние Оригена. Ἀπάθεια Бога Отца уже нигде более не подвергается сомнению[220]. Более того, она считается тем фундаментом, на который в равной степени опираются спорящие партии. «Являет ли собою Бог бесстрастный Дух? Да или нет?» Этим вопросом у Псевдо-Афанасия (*Слова против ариан*, 30) сторонник Афанасия начинает свое рассуждение, и лишь после того, как арианин отвечает строго утвердительно, может следовать дальнейший обмен мнениями.

Ἀπαθὴς γέννησις[221]. И его тоже не было нужды доказывать, но можно было использовать в борьбе в качестве ценного оружия. В частности, ариане вновь и вновь подчеркивали, что зачатие Христа уже потому немыслимо, что оно

---

[220] Павел Самосатский, правда, говорит, согласно Леонтию (III. 2, 312): οὔτε δὲ τῶν ἀνθρωπίνων προηγουμένως παθῶν ἀμέτοχος ἦν ὁ φορέσας καὶ ἐνδυσάμενος τὸ ἀνθρώπίνον θεὸς οὔτε τῶν θείων προηγουμένως ἔργων ἄμοιρον τὸ ἀνθρώπινον θεὸς οὔτε τῶν θείων προηγουμένως ἔργων ἄμοιρον τὸ ἀνθρώπινον, ἐν ᾧ ἦν καὶ δι᾽ οὗ ταῦτα ἐποίει (*др.-греч.*). — «И изначала не был непричастным человеческим страстям Бог, понесший человеческое и облекшийся в него, и изначала Бог не лишен божественных деяний, и изначала не лишено божественных деяний человеческое, в нем Он был и через него творил это». Однако тем самым он мог иметь в виду, что божественная сила столь тесно соединилась с человеком, что причастность к страданию может сказываться также и о φύσει ἀπαθής (бесстрастном по естеству).

[221] Бесстрастное рождение (*др.-греч.*).

включало бы в себя πάθος со стороны Отца[222]. Правда, их противники имели в учении о Логосе удобное средство отразить этот аргумент и показать, что божественное зачатие не имеет подобия с человеческим[223]. Они, правда, также говорили, что γεννᾶσθαι[224] — вообще есть всего лишь понятное для человека выражение для причастности к бытию Бога[225]. Однако какую важность придают данному вопросу, видно

[222] Ср., например, у Епифания Кипрского (*Анкорат*, 46): «ναί», φησὶν ὁ κενόδοξος φιλονεικῶν, «εἰ μὴ γὰρ αὐτὸν εἴπῃς κτίσμα, τῷ πατρὶ πάθος περιτίθης· πᾶς γὰρ γεννῶν πὰθη περιβέβληται» (*др.-греч.*). — «Да, — говорит упорствующий в тщеславии, — ведь если ты не зовешь Его тварью, ты приписываешь Отцу страсть; ибо всякий рождающий был охвачен страстью».

[223] Типично высказывание Афанасия в 1-й речи против ариан, 28: ἄνθρωποι μὲν γὰρ παθητικῶς γεννῶσι, ῥευστὴν ἔχοντες τὴν φύσιν ... ἐπὶ δὲ θεον τοῦτο λέγειν οὐκ ἔστιν · οὐ γὰρ ἐκ μερῶν συγκείμενός ἐστιν ἀλλὰ καὶ ἀπαθὴς ν καὶ ἁπλοῦς ἀπαθῶς καὶ ἀμερίστως τοῦ υἱοῦ πατήρ ἐστιν... ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ υἱός ἐστιν αὐτοῦ καὶ ὁ υἱὸς λόγος ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ σοφία κτλ (*др.-греч.*). «Ведь люди рождают страстным образом, имея изменчивую природу... а о Боге этого говорить нельзя: ибо Он не состоит из частей, но, будучи бесстрастным и простым, бесстрастно и неделимо является Отцом Сына... ведь Слово Бога есть Его Сын, и Сын есть Слово Отца и Премудрость...», — где обращение к простой, неделимой сущности в конечном итоге восходит к Платону (*Тимей*, 35 a ff.). Епифаний (*Против ересей*, 69, 26): πνεῦμα ν ἀπαθὲς καὶ γεννῶν πνεῦμα ἀπαθῶς. θεὸς ὢν ἀπαθὴς θεὸν ἀληθινὸν γεννήσας ἀπαθῶς. — «Будучи бесстрастным Духом, Он и Дух рождает бесстрастно. Будучи бесстрастным Богом, Он бесстрастно родил истинного Бога». Наиболее поучительна полемика, которую ведет Григорий Нисский в 4-й книге *Против Евномия*. В 46, 741 у него сотник-язычник задает мученику Феодору насмешливый вопрос: ἔστι γὰρ υἱός, ὦ Θεόδωρε, τῷ σῷ θεῷ καὶ γεννᾷ ἐκεῖνος ὡς ἄνθρωπος ἐμπαθῶς; — «Ведь у твоего Бога, Феодор, есть Сын, и Он рождает страстно, как человек?», — на что Феодор отвечает: ἐμπαθῶς μὲν ὁ ἐμὸς θεὸς οὐκ ἐγέννησεν, ἀλλὰ καὶ υἱὸν ὁμολογῶ καὶ θεοπρεπῆ λέγω τὴν γέννησιν. — «Мой Бог не рождает страстно, однако я исповедую Сына и говорю о боголепном рождении». После этого он упоминает в споре матерь богов Кибелу.

[224] Рождаться (*др.-греч.*).

[225] Григорий Нисский (*Против Евномия*, VIII) ставит зачатие всецело на одну ступень с антропоморфизмами *Ветхого Завета* — с оком, ухом и членами Бога. Оно означает лишь τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ μετ᾽ αὐτοῦ νοεσθαι: «считаться происшедшим от Него и вместе с Ним». Писание дает нам истинное понимание посредством выражения ἀπαύγασμα («отблеск, сия-

из того, что в формулах исповедания весьма часто можно увидеть γεγεννημένος ἀπαθῶς[226], и когда омоусиане в Анкирском соборном послании изложили свою точку зрения, согласно которой Христос есть Сын, а не тварное существо, они прежде всего дали себе труд развеять сомнения, вызванные этим доводом ариан[227]. Естественно, не обошлось без того чтобы предать здесь проклятию всякого, кто решился бы утверждать πάθος при порождении Сына. Это представляло собой в данном случае весьма безобидную меру, ибо не было никого, кто исповедовал бы такое учение.

**Различия в понимании личности Иисуса Христа**. Но именно от указанного основания взгляды на личность Христа должны были разойтись в разные стороны[228] — тем более, что было общепризнано, что бесстрастной (ἀπαθὴς) должна была быть природа (φύσις), а также ἄτρεπτος[229] и ἀναλλοίωτος[230] [231]. Можно ли применить эти атрибуты ко Христу?

ние») — *Евр.* 1:3. Этот образ, являющийся привычным также и в обиходе неоплатоников, можно, естественно, встретить неоднократно.

226 Рожденный бесстрастно (*др.-греч.*).

227 Епифаний. *Против ересей*, 73, 2–11.

228 Кстати, проблема ἀπαθὴς γέννησὴς была известна также и грекам. Плутарх (*Застольные беседы*, 717f) упоминает легенду о том, что Платон является сыном Аполлона. На это один из участников беседы возражает: τοῦ γὰρ θείου δέδια μὴ δόξῃ τῷ ἀφθάρτῳ μάχεσθαι τὸ γεννῶν οὐχ ἧτῖον ἤ τὸ γεννώμενον· μεταβολή γάρ τις καὶ αὑτὴ καὶ πάθος (*др.-греч.*) — «Но я боюсь, не противоречит ли славе божества возможность рождать или быть рожденным: ведь то и другое есть некая перемена и претерпевание»), — однако сам же снимает это возражение, указав на πατὴρ τοῦ κόσμου («отца мироздания»).

229 Неподвижной, неизменной (*др.-греч.*).

230 Не изменяющейся, не подверженной изменениям (*др.-греч.*).

231 Ср., напр.: Псевдо-Афанасий. *Апология против ариан*. I. 11. О том, что πάθη суть τροπαὶ καὶ ἀλλοιώσεις τοῦ ἡγεμονικοῦ (*др.-греч.*: «перемены и изменения владычественного»), учил Хрисипп (напр.: *fr.* 459). Естественно, τροπή, τρεπτός (перемена, изменчивый) являются более широкими понятиями. — Ср., напр.: Псевдо-Аристотель. *О мироздании*, 392a; 301: μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θείαν φύσιν, ἥντινα τεταγμένην ἀποφαίνομεν ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀνετεροίωτον καὶ ἀπαθῆ, συνεχής ἐστιν ἡ δι᾽ ὅλων παθητή τε καὶ τρεπτὴ καὶ

Это был вопрос, мнениям по которому суждено было разделиться. Те, кто — подобно Лукиану и Арию — полагали существование личности, сущностно равной Богу Отцу, несовместимым с монотеизмом, давали на него (поскольку речь шла о первоначальной сущности Христа) решительно отрицательный ответ[232]; тогда как столь же определенно утвердительно на него отвечали все исходившие из равносущности или единосущности Сына Отцу[233]. Если, таким образом, целью ариан в конечном счете было доказать способность к страданию природы Логоса как таковой, то само собой происходило так, что они стремились указать на аффекты в воплотившемся Логосе и приписать их ему самому. В широком смысле как πάθος при этом понималось всё земное существование. Лишь о телесном страдании речь не шла, ибо относительно человеческого качества тела [Христа] царило полное единодушие. Тем большее внимание уделялось душевным страданиям, аффектам, к которым многие (и в частности Ипполит) причисляли простые чувственные восприятия, такие как голод и жажда. Лукиан и ариане последовательно поняли их как πάθη самого Логоса и стали учить о том, что лишь тело Христа было человече-

---

τὸ σύμπαν εἰπεῖν, φθαρτή τε καὶ ἐπίκηρος (*др.-греч.*). — «А после эфирной и божественной природы, которую мы называем упорядоченной, неподвижной, неизменной и бесстрастной, находится прилегающая всецело подверженная изменениям природа, изменчивая и, вообще говоря, подверженная разрушению и смертная». Из ἀπάθεια (бесстрастия) для христианина естественно следует также и ἀφθαρσια (бессмертие), однако бесстрастие уже не считали необходимым условием бессмертия, поскольку неуничтожимость могла быть дарована Богом и παθητόν (подверженному страстям, изменениям).

[232] Согласно Арию, Христос — τρεπτῆς ν φύσεως (*др.-греч.*: «будучи изменчивой природы») — становится лишь постепенно и с помощью собственного нравственного усилия (προκοπή) ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος («непоколебимым и неизменным по своей воле»).

[233] Ср., напр.: Епифаний (Против ересей, 77, 32): τῆς θεότητος μὴ παθούσης διὰ τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀπαθὲς καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρί («божество не пострадало благодаря неизменности, бесстрастию и единосущию с Отцом»).

ским; при этом он не имел человеческой души: ее место занимал Логос, а этот последний — именно благодаря аффектам — выказал свою способность к страданию и, тем самым, сущностное неравенство Отцу[234]. И наоборот, делом их противников было доказать, что аффекты Иисуса не имели к Логосу никакого отношения. В том же, что эти последние не сразу уяснили для себя психологическое ядро спора, мы еще убедимся.

**Метод борьбы**. Метод, использовавшийся в этой борьбе арианами, во многом заставляет вспомнить о Маркионе. Как тот в случае с Демиургом, точно так же и они с *Писанием* в руках указывали на человеческие слабости в Иисусе, собирая воедино все места, где говорилось о его сне, усталости, голоде и жажде, об аффектах — печали и страхе смерти[235]. Указывая затем на такие места, как *Иез.* 40:28 — ὁ θεὸς οὐ πεινάσει οὐδὲ κοπιάσει[236], или *Пс.* 120:4 — οὐ νυστάξει οὐδὲ ὑπνώσει ὁ φυλάσσων τὸν Ἰσραήλ[237], они стремились доказать отличие Иисуса от Бога Отца[238]. При этом негласно предпо-

[234] Епифаний. *Анкорат*, 33: Λουκιανὸς γὰρ καὶ πάντες Λουκιανισταὶ ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι, σάρκα δέ μόνον φασὶν ἐσχηκέναι, ἵνα δῆθεν προσάψωσι τῷ θείῳ λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος, δίψαν καὶ πεῖναν καὶ κάματον καὶ κλαυθμὸν καὶ λύπην καὶ ταραχήν κτλ (*др.-греч.*). — «Ведь Лукиан и все его сторонники отрицают, что Сын Божий воспринял душу, но говорят, что Он обладал только плотью, якобы чтобы присвоить Божественному Слову человеческую страсть, жажду и голод, утомление и плач, скорбь и смущение и т. п.». Евстафий прямо говорит следующее: διὰ τί δὲ περὶ πολλοῦ ποιοῦνται δεικνύναι τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνειληφέναι σῶμα, γεώδεις πλάττοντες ἀπάτας; ἵνα ... τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θείῳ περιάψαντες πνεύματι ῥᾳδίως αναπείσωσιν αὐτούς (sc. соблазненные), ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτον ἐκ τῆς ἀτρέπτος φύσεως γεννηθέν. — «Зачем же они, земляные измыслители лжи, ставят Христа высоко, показывая воспринявшим бездушное тело? Чтобы... привязав к божественному Духу изменчивость страстей, легко убедить их, что изменчивое не является рожденным от неизменной природы».

[235] Места, иллюстрирующие аффекты, при этом те же самые, что использовал еще Ориген: *Ин.* 12:27, *Мф.* 26:39, *Ин.* 13:21.

[236] Бог не взалчет и не утомится (*др.-греч.*).

[237] Не воздремлет и не уснет Хранящий Израиля (*др.-греч.*).

[238] Епифаний. *Против ересей*, 69, 17; и *Анкорат*, 31.

лагалось, что противоположные по смыслу места следует истолковывать в духе Оригена. Также они непосредственно вступили в спор с Маркионом. Ведь и он указывал на слова Бога: «Адам, где ты?» — и делал вывод, что Демиург не обладает всеведением. К противоположным доводам, выдвигавшимся отцами Церкви, относился тот, что подобные же вопросы можно было услышать и от Христа, например: «Где вы положили его?» (*Ин.* 11:34)[239]. К этим местам прибегнул Арий, с тем чтобы показать, что знание Христа по-человечески ограничено. И если взгляды на *Ветхий Завет* прояснились настолько, что сторонники Афанасия теперь со своей стороны могли сослаться на вопросы Бога Отца[240], то Арий утверждал, что все эти вопросы указывают на действительные слабости, однако принадлежащие не Богу Отцу, а Логосу[241].

В то время как подход ариан, таким образом, напоминает подход Маркиона, защита ортодоксов отличается от защиты в маркионитском споре в одном существенном пункте. А именно: у них не было необходимости с помощью толкований избавлять Иисуса от аффектов. В одном случае, правда, им пришлось сделать попытку прибегнуть к подходу, употреблявшемуся в столь широких масштабах Маркионом, и изъять из текста одно неудобное место в *Евангелии от Луки*, объявив его ин-

---

[239] Ср.: «Кто прикоснулся к Моей одежде?» (*Мк.* 5:30); «Сколько у вас хлебов?» (*Мк.* 6:38).

[240] Ср.: Афанасий. *Против ариан*, 50. В речи о воскрешении Лазаря Ефрем упоминает вопрос: «Куда вы его положили?» — и добавляет: «По этому поводу также совершается много изысканий, и, понятное дело, дерзкими и смелыми исследователями»; затем он отмечает, что многие заводят речь также и о вопросах Бога Отца, однако сам он не желает пускаться в подобные крючкотворные изыски.

[241] Епифаний. *Анкорат*, 39: φασὶν αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ εἶναι ταύτας τὰς φωνὰς τὰς ἐν τῇ παλαιᾷ (*др.-греч.*: «он говорит, что эти выражения в Ветхом Завете относятся к самому Сыну»).

терполяцией[242]. В остальном, однако, ортодоксы совсем не стремятся полностью отрицать аффекты Христа. Они лишь заявляют, что с этими аффектами не было связано никакого греха[243], поскольку его причастность к аффектам покоилась не на греховной склонности, а на его φιλανθρωπία[244]. Они также категорически отказались от того, чтобы — подобно Валентину или Клименту — предполагать подавление Иисусом чувственных восприятий с помощью своей нравственной энергии[245]. Напротив, они все силы сосредоточили на том, чтобы показать, что аффекты принадлежат лишь человеку во Христе, в то время как божество в нем пребывает всецело свободным от страдания[246]. Особенно охотно в качестве аргумента

---

[242] Епифаний (*Анкорат*, 31) замечает к Лк. 22:44: ἀλλὰ καὶ «ἔκλαυσε» κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἱρέσεων (1, 17) πρὸς τοὺς δοκήσει τὸν Χριστὸν πεφηνέναι λέγοντας, ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλαντο τὸ ῥηθὲν φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον «καὶ γενόμενος κτλ.» (*др.-греч.*). — «Но и “заплакал” стоит в *Евангелии от Луки* в неисправных копиях, и святой Ириней использовал его в сочинении *Против ересей* как свидетельство против говорящих, что Христос явился только по видимости, а православные удаляют это речение из опасения, не помышляя о его окончании и о сильнейшем выражении: “и находясь” и т. д.»).

[243] Например, омоусиане в *Анкирском Соборном послании*. Лишь у Евсевия я нахожу высказанным то воззрение, что даже у Христа аффекты следует относить на счет действия злых духов. То, что позднее это воззрение не получило распространения, пожалуй, не является случайностью, но скорее здесь имеет место сознательное отвержение, поскольку в случае с человеком такое влияние злых духов было общепринятым.

[244] Человеколюбии (*др.-греч.*).

[245] Епифаний, 77, 17: οὐ γὰρ πεινῶν ὑπέμεινεν ὡς φιλοσοφικῶς καθ’ ἡμᾶς ἐγκρατευόμενος [*др.-греч.*: «ведь Он переносил голод как философски владеющий собой ради нас»] (при искушении).

[246] Из бесчисленного множества мест, где встречается πάθὼν κατὰ σάρκα — ἀπαθὴς κατὰ τὴν θεότητα (*др.-греч.*: «страждущий по плоти — бесстрастный по божеству») или ей подобная формулировка, я хочу выделить, что у Сократа (I. 8) Константин объясняет, что ὁμοούσιος (единосущный) никак не означает, например, κατὰ τὰ τῶν σωμάτων πάθη (в том, что касается телесных страданий). Ибо невозможно, чтобы τὴν ἀσώματον φύσιν

они используют веру в богоуподобление (Vergottung). То, что бесстрастная природа (ἀπαθὴς φύσις) смогла преодолеть страдание, служило ручательством ἀπάθεια человека. Как и ранее, делался также и тот вывод, что страдание должно быть действительным, и что оно каким-то образом было перенесено самим божеством. Правда, еще Евсевий основное внимание уделяет тому, чтобы показать, что ἀπαθὴς λόγος при своем соприкосновении с плотскими πάθη столь же мало утрачивает чистоту, как, например, солнечный луч, упавший на уличную грязь[247]. Однако постепенно больший акцент стали делать на том, что страдание может сказываться о θεὸς ἐνανθρωπήσας[248], правда лишь постольку, поскольку страждущая плоть есть принятая им плоть. Афанасий, ссылаясь в частности на *Иез.* 53:4 и *1 Петр.* 4:1, заявляет: «Да будет известно, что само Слово по природе бесстрастно, но из-за плоти, в которую Оно облеклость, о Нем говорится это, потому что это свойственно плоти, а само тело стало своим собственным для Спасителя. И Он — как бесстрастный по природе — пребывает без вреда от этих вещей, но, ско-

σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι (бестелесная природа восприняла какую-либо страсть). Резче всего Епифаний выражается там, где говорит (*Против ересей*, I. 48): ἐν δὲ τῷ εἰκοστῷ ἔτει Ἡρώδου τοῦ τετράρχου καλουμένου γίνεται τὸ σωτήριον πάθος καὶ ἡ ἀπάθεια γεῦσίς τεθανάτο ἄχρι σταυροῦ, πάσχοντος ἐν ἀληθειᾳ ἀπαθοῦς δὲ μένοντος ἐν θεότητι («в двадцатый же год Ирода, называемого тетрархом, происходит спасительное страдание, и бесстрастное вкушение смерти вплоть до креста, причем страждущий поистине пребывает бесстрастным по божеству»). И здесь естественным образом имеется в виду не только страдание на кресте, ср.: Григорий Нисский. *Против Евномия*, V. 45: οὔτε ζωοποιεῖ τὸν Λάζαρον ἡ ἀνθρωπίνη φύσις οὔτε δακρύει τὸν κείμενον ἡ ἀπαθὴς ἐξουσία («не человеческая природа оживляет Лазаря, и не бесстрастное могущество плачет над усопшим»).

[247] Ср.: Адамантий. *Диалог*, 190, 20 ff.: Если даже на земле алмаз не может быть поврежден огнем, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἀπαθοῦς καὶ ἀτρέπτου φύσεως ὢν ἔμεινεν ἀπαθὴς τὰ πάθη ἀναλίσκων (*др.-греч.*: «как же Слово Бога, будучи по естеству бесстрастно и неизменно, не пребыло, конечно, бесстрастным и губящим страсти»).

[248] Вочеловечившемся Боге (*др.-греч.*).

рее, совершенно уничтожает и истребляет их; а люди, поскольку их страсти перешли на бесстрастного и истреблены, отныне и сами навеки становятся бесстрастными и свободными от них»[249].

**Отсутствие психологической точки зрения у Афанасия**. При рассмотрении этой полемики Афанасия против Ария в глаза прежде всего бросается то, как мало внимания он уделяет психологической стороне вопроса. Ведь всё доказательное построение Ария основывалось на положении о том, что Логос воспринял лишь σάρξ, плоть, но никак не человеческую душу, и что поэтому все психические процессы следует приписывать ему самому. В противовес ему следовало показать, что во Христе следует предполагать человеческую душу, что проистекающие из потребностей и человеческого тела желания и ощущения должны принадлежать человеческой душе. Вместо этого Афанасий довольствуется, например, тем, что говорит: «Бог, будучи бесстрастным, воспринял подверженную страстям плоть... И если Он плакал и смущался, то не Слово как Слово было плачущим и мятущимся, но это было свойственно плоти»[250]. По его мнению, Христос воспринял плотские πάθη, дабы освободить нас от них. На первый взгляд он, в проти-

---

[249] *Против ариан*, 3, 26 ff.: γινωσκέτω, ὡς τὴν φύσιν αὐτὸς ὁ λόγος ἀπαθής ἐστι καὶ ὅμος δι᾽ ἣν ἐνεδύσατο σάρκα λέγεται περὶ αὐτοῦ ταῦτα, ἐπειδὴ τῆς μὲν σαρκὸς ἴδια ταῦτα, τοῖ δὲ σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα. καὶ αὐτὸς μέν ἀπαθὴς τὴν φύσιν ὡς ἔστι διαμένει μὴ βλαπτόμενος ἀπὸ τούτων (человеческим слабостям, таким как голод, жажда, а также страх), ἀλλὰ μᾶλλον ἐξαφανίζων καὶ ἀπολλύων αὐτά· οἱ δὲ ἄνθρωποι ὡς εἰς τὸν ἀπαθῆ μεταβάντων αὐτῶν τῶν παθῶν καὶ ἀπειλημμένων ἀπαθεῖς καὶ ἐλεύθεροι τούτων λοιπὸν καὶ αὐτοὶ εἰς τοὺς αἰῶνας γίνονται (*др.-греч.*). Ср.: «Как пятно крови на платье может сказываться о носящем его, точно так же страдания плоти [могут сказываться] о божестве». Епифаний. *Анкорат*, 93: ἐλογίσθη αὐτῷ τὸ πάθος τῆς σαρκὸς εἰς θεότητα, μηδὲν αὐτῆς παθούσης (*др.-греч.*). — «Страсть в нем мыслится в отношении плоти, а что до божества, оно нисколько не страдает».

[250] *Против ариан*, *Речь 3-я*, 55 ff.: θεὸς ν ἀπαθὴς σάρκα παθητὴν ἔλαβεν ... εἴτε τοίνυν ἔκλαυσε καὶ ἐταράχθη, οὐκ ἦν ὁ λόγος, ᾗ λόγος ἐστίν, ὁ κλαίων καὶ ταραττόμενος ἀλλὰ τῆς σαρκὸς ἦν ἴδιον τοῦτο κτλ (*др.-греч.*).

воположность Арию, доказывает тем самым, что аффекты относятся к σάρξ, а не к λόγος. Однако в действительности об опровержении речь идти никак не может, ибо Афанасий под именем σάρξ подразумевает нечто совсем иное, нежели его противник. Он понимает под ним человеческое, человека вообще, и вопроса о том, имел ли Христос человеческую душу, он вообще не касается. Здесь можно сомневаться, опускает ли он стержневой пункт спорного вопроса за отсутствием психологического интереса, или же намеренно отодвигает его в сторону. В пользу второй возможности говорит не только то, что Афанасий все же в некоторой мере занимался исследованиями о сущности души, но также и то, что вопрос о человеческой душе Иисуса настолько определенно ставился в центр внимания как Оригеном и Ипполитом, так и Лукианом и Арием, что случайно упустить его из виду было едва ли возможно. Скорее, тут можно предположить намеренное игнорирование вопроса. Именно благодаря Оригену Афанасий мог опасаться, что строгое разграничение психических процессов Иисуса может повлечь за собой разделение божественного и человеческого в его душевной жизни и поставить под вопрос человеческую природу Христа.

**Евстафий Антиохийский**. Сказанное усугубляется также и тем, что единомышленник Афанасия, которого — как «исповедника» — он весьма высоко ценил и с произведениями которого наверняка был знаком, вел полемику с Арием с действительно психологической точки зрения и при этом совершенно ясно выделил спорный момент. Это Евстафий Антиохийский, который еще в Никее принадлежал к наиболее яростным противникам ариан и — опираясь на основательное философское образование и на методичную экзегезу *Писания* — со страстным темпераментом вступил с ними в борьбу. Насколько целенаправленно он при этом действовал, видно по названию его сочинения, в котором была представлена эта полемика: περὶ ψυχῆς [καὶ]

κατὰ Ἀρειανῶν[251]. Здесь ему было не достаточно показать из *Писания*, что божественный непостижимый Логос должен был соединиться на Земле с человеком и при этом все же остаться ἀπαθής («Безумствуют и неистовствуют, беснуются и ярятся те, и разум изменил им, кто Слову Божьему страсть приписывать осмеливаются»[252]): он также действительно показал, что слабости Иисуса, на которые указывал Арий, происходили от тела, а значит — относились к его человеческой природе[253], что душа Иисуса должна была быть всецело равносущностна человеческой[254], и прежде всего — что тело без души никак не является чем-то специфически человеческим и что, таким образом, нет никакой необходимости вместо человека приписывать аффекты Логосу. «Если же, повторюсь, в Христе обитает вся полнота Божества (*Кол.* 2:9), и она подлинно обитаема. Если они по природе отличны от других: ни смертное страдание, ни голод, ни жажда, ни сонливость, ни грусть, ни утомление, ни слезы, ни какие-либо другие изменения не могут сосуществовать с полнотой Божества, неизменной по своей природе. Это поистине свойственно человеку, состоящему из души и тела: согласна с этим человеческая природа и проявляется безвредными изменениями, потому что не воображаемо и

---

[251] О душе и против ариан (*др.-греч.*).

[252] Vesaniunt et bacchantur et furiunt et insaniunt et suis mentibus excesserunt (ἐξεστήκασι: изменили, лишили) qui deo verbo passionem applicare praesumunt (*лат.*).

[253] Κοινὸν σώματος και ψυχῆς ὕπνος: «сон, общий для тела и души».

[254] Из слов «Сегодня же будешь со мною в раю» Евстафий делает вывод, что ἡ ψυχή τοῦ Χριστοῦ ... τὴν ὁμογενῆ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν εἰς τὸν παράδεισον εἰσήγαγεν (*др.-греч.*). — «Душа Христа ... ввела в рай сродную ей душу человека»; λογικὴ ἄρα καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος, ὥσπερ καὶ ἡ σὰρξ ομοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει («следовательно, она разумна и единосущна душам людей, подобно тому как и плоть единосущна плоти людей»). Согласно первому месту, душа сопровождает Логос также и после смерти.

ошибочно, а по-настоящему полностью воспринял Бог все обличье человека»[255].

Если сравнивать эту полемику с полемикой Афанасия, то не возникает никакого сомнения в том, где именно мы можем наблюдать бо́льшую ясность и остроту[256]. Однако, по всей видимости, снискавший позднее столь великую славу Евстафий на первых порах не имел со своими сочинениями сколько-нибудь значительного успеха[257]. Во всяком случае, должно было пройти определенное время, прежде чем кто-то другой — независимо от него — мог обратить взгляд на психологическую сторону при оценке личности Христа.

**Аполлинарий**. Это был муж, в котором еще в древности, как и в случае с Евстафием, прославляли эллинское образование, — Аполлинарий Лаодикийский. Также и он принадлежал первоначально к последовательным сторонникам Афанасия и всегда придерживался ὁμοούσιος[258]. Однако при всём том он прекрасно осознавал трудности, которые влекло за собой в христологии данное учение. Если Логос во Христе был ὁμοούσιος ἀπαθής, а страдания всецело выпали на долю человека, то можно ли было вести здесь речь о преодолении страдания? «Смерть человека не уничтожает

---

[255] Si enim in Christo, inquit, plenitudo divinitatis inhabitat, aliud vero inhabitatur. Si vero naturaliter differunt ab alterutris, neque mortis passionem neque cibi appetitionem neque desiderium poculorum, non somnum non tristitiam non fatigationem non lacrinarum effusiones non aliam quamlibet mutationem plenitudini divinitatis coexistere fas est, cum sit inconvertibilis per naturam. Homini vero haec applicanda sunt proprie, qui ex anima constat et corpore: congruit enim ex ipsis humanitas et innoxiis motibus demonstrare, quia non phantastice et putative sed ipsa veritate totum hominem indutus est deus perfecte assumens (*лат.*).

[256] К сожалению, мы не в силах определить то время, в которое Евстафий опубликовал свое произведение. В любом случае это должно было произойти еще до аполлинарианского спора, ибо здесь еще нет ни малейшего его следа.

[257] Скорее же всего следует предположить, что Афанасий имел случай с ними ознакомиться.

[258] Единосущия (*др.-греч.*).

смерть»[259]. Можно ли было при этом еще утверждать, что Логос стал плотью?[260] Невозможно было помыслить, чтобы под этим σὰρξ ἐγένετο[261] подразумевалась метаморфоза ἄτρεπτος φύσις[262]: речь могла идти лишь о приятии человеческих элементов. Однако действительно ли Логос, как это в большей или меньшей степени сознательно предполагали ортодоксы, соединился с совокупным человеком, который как таковой обладал еще и собственной волей? Но тогда невозможно было сохранить непогрешимость Иисуса. И прежде всего «невозможно двум разумным и волящим (сущностям) находиться в Нем одновременно, чтобы не ополчилась войной одна против другой по причине своей собственной воли и энергии»[263]. Подобное соединение двух наделенных волей сущностей есть абсурд и бессмыслица, нежизнеспособная помесь вроде τραγέλαφος[264]. Нет, Иисус — и здесь Аполлинарий близко подошел в своих взглядах к Арию — должен представлять собой единую сущность, должен, будучи одним и тем же, быть одновременно Богом и человеком. Однако насколько это мыслимо? Та же самая трудность ощущалась и в философии. Ведь и в обычном человеке, согласно учению платонизма, соединялось нечто нетелесное, неспособное страдать, со способным к страданию телом. И здесь давно уже привыкли к тому, что из того и другого происходит σύνθετον[265], или συναμφότερον[266], человек, и равным образом не было сомнения в том, что все πάθη

[259] *Fr.* 95: ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον (*др.-греч.*).

[260] *Ин.* 1:14 — место, к которому он вновь и вновь возвращается.

[261] Стал плотью (*др.-греч.*).

[262] Неизменной природы (*др.-греч.*).

[263] *Fr.* 2: ἀδύνατον δύο νοερὰ καὶ θελητικὰ ἐν τῷ <αὐτῷ> ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας (*др.-греч.*).

[264] Козлоолень (*др.-греч.*). Ср.: *fr.* 81; 150 f.

[265] Сложный, составной (*др.-греч.*).

[266] Из обоих вместе (*др.-греч.*).

выпадают на долю человека, в то время как душа пребывает всецело ἀπαθής[267]. Когда по аналогии с этим воззрением стали рассматривать личность Христа и делать акцент на тесном соединении — ἕνωσις[268] — божественного и человеческого в нем, тогда его можно было назвать παθητός и ἀπαθής, Богом и человеком, точно так же как человек был ἀπαθὴς κατὰ τὴν ψυχὴν, παθητὸς κατὰ τὸ σῶμα[269]. Затем, однако, с необходимостью нужно было сделать вывод о том, что то, с чем соединился Логос, не было полным человеком. Ибо именно δύο φύσεις[270] не способны были дать единого существа (*fr.* 81).

До сих пор Аполлинарий был вполне уверен в своей правоте. Но сомнения могли возникнуть в отношении разделения божественного и человеческого, и здесь он действительно в своих воззрениях колебался. Естественно, и он исходил из противопоставления λόγος — σάρξ[271], и то, что при этом λόγος управлял не только разумом (νοῦς), но и волей, разумелось для него само собой. Сомнительной продолжала оставаться область низших душевных процессов, а также и аффектов. Впервые здесь Аполлинарий определенно оспорил тот факт, что Иисус воспринял человеческую душу[272]. Однако, в противоположность Арию, он предположил, что все аффекты относятся к области σάρξ и происходят из нее[273]. При этом отнюдь не возникает впечатления, что он проти-

---

[267] Ср., например: Плотин. *Энн.* I. 1; *Энн.* III. 6.

[268] Это выражение встречается еще у Оригена.

[269] Бесстрастный душой, страстный по телу (*др.-греч.*).

[270] Две природы (*др.-греч.*).

[271] Слово — плоть (*др.-греч.*).

[272] *Fr.* 2 (περὶ ἑνώσεως — *О соединении*): οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ λόγος ἀλλὰ μόνου σπέρματος Ἀβραάμ. τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀθελὴς τοῦ Σολομῶντος ναός. — «Итак, Слово восприняло не человеческую душу, а только семя Авраамово. Ведь храм тела Иисусова предызображал бездушный, неразумный и лишенный воли храм Соломона».

[273] ἀνάθεμα οὖν ὁ μὴ λέγων ἐκ τῆς Μαρίας τὴν σάρκα…ἀλλὰ καὶ ὁ λέγων τὴν θεότητα παθητὴν καὶ ἐξ αὐτῆς τὰ πάθη τὰ ψυχικά (*др.-греч.*). — «Итак, анафема не го-

вопоставил Арию некую σάρξ ἐμψυχος[274]. Скорее, он — приблизительно так же как и Плотин — мог предположить, что от Логоса при его соединении с телом исходят силы, одухотворяющие тело и ведущие к возникновению в нем душевных процессов, не имеющих ничего общего с истинной сущностью Логоса. Позднее он отказался от такого воззрения. Руфин сообщает об этом в *Церковной истории*: «Породил остротой ума очень серьезную ересь. Он утверждал, что при воплощении Господом было принято только тело без души. Когда же он был опровергнут очевидными свидетельствами из *Евангелия* (где сам Господь и Спаситель утверждает, что Он имеет душу и лишается ее, когда захочет, и принимает снова, и говорит, что она показалась), то отказался от всего и был побежден, заявив, что хотя Он имел душу, но не из той части, что была разумной, но лишь от той, которая оживляет тело»[275]. Это сообщение в целом совершенно достоверно; и равным образом те места из *Писания*, что используют-

---

ворящему, что плоть — от Марии, ... но также утверждающему, что божество подвержено страстям и от него — душевные страсти».

[274] Одушевленную плоть (*др.-греч.*). А ведь именно такое предположение проще всего было бы сделать ввиду его противопоставления Арию; и позднее он определенно заявил (*fr.* 22): οὐκ ἀψυχος ἡ σάρξ. στρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται (*др.-греч.*). — «Плоть не бездушна. Ведь сказано, что она воюет против духа», — однако это происходит в сочинении, где уже предполагается наличие человеческой души у Христа. В приведенном выше *fr.* 2, который наверняка был написан раньше, тело определенно называется ἄψυχος (бездушным), а следовательно, данный взгляд можно воспринимать как точку зрения всего раннего периода.

[275] II, 20: Iactatione ingenii mali fortis haeresim ex contentione generavit, asserens solum corpus non etiam animam a domino in dispensatione susceptam. In quo cum evidentibus evangelii testimoniis urgeretur, quibus ipse dominus et salvator habere se animam profitetur et ponere eam quando vult et iterum assumere eam, quam[que] turbatam et tristem dicit esse usque ad mortem — vertit se post et ne ex toto verti vel vinci videretur, ait eum quidem habuisse animam sed non ex ea parte, quae rationabilis est, sed ex ea solum quae vivificat corpus (*лат.*).

ся в ходе полемики, приведены вполне правильно[276]. Забыто лишь одно место, которое было особенно важно для Аполлинария: *1 Фес.* 5:23. Ибо из него он еще раньше вынес убеждение, что в человеке следует различать три составных части: πνεῦμα, ψυχή и σῶμα[277] — и что те же самые функции должны были иметь место также и в случае с Иисусом. Однако если сперва он предположил, что божественная πνεῦμα выполняла по совместительству также и должность ψυχή, то теперь он допустил, что Иисус наряду с человеческим телом воспринял также и человеческую душу, и что лишь πνεῦμα представляла собой божественную составляющую[278]. Тем

---

[276] Они те же самые, что и в иных случаях всякий раз появляются в аргументах сторон: например, *Ин.* 10:18 у Евстафия.

[277] Дух, душу, тело (*др.-греч.*).

[278] Эта теория развивается в частности в ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ᾽ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου (*Доказательстве по поводу божественного воплощения по подобию человеческому*), которое Григорий Нисский опроверг в особом сочинении (*fr.* 13–107); ср. в частности 89: εἰ οὖν ὁ κύριος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος — «итак, если Господь из духа, души и тела». Затем Аполлинарий делает вывод (*fr.* 165), что Иисус не мог иметь ни трех человеческих составных частей, ни четвертой божественной (90, 1). Таким образом, божество у него τὸ τριτημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τοῦ θεοῦ λόγου ἀναπληροῦντος — «трехчастное, причем при нем душа и тело по человечеству, а ума нет, но его место занял Бог-Слово». Этими словами он отчетливым образом вносит поправку во *fr.* 2: ἀναπληρούσης τῆς θείας ἐνεργείας τὸν τῆς ψυχῆς τόπον καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου νοός — «причем божественная энергия заняла место души и человеческого ума». Таким образом, перемена в его взглядах не подлежит сомнению, и как столь же бесспорный следует рассматривать тот факт, что «трихотомический» период был позднейшим. Весьма примечательной выглядит также и противоположность между *fr.* 2: τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀθελὴς τοῦ Σολομῶντος ναὸς («ведь храм тела Иисусова предызображал бездушный, неразумный и лишенный воли храм Соломона») — и письмом к епископам, сосланным в Диокесарию (256, 7): διὸ καὶ οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀναίσθητον οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ («вот почему Спаситель имел тело не бездушное, не бесчувственное и не лишенное ума»), однако во втором случае имеется в виду всего лишь, что о плоти могут сказываться атрибуты Логоса. Вторая его концепция имеет свою параллель у Плотина: *Энн.* IV. 4, 21.

самым он возвратился к точке зрения Оригена, отличаясь, однако, от последнего тем, что не считал душу присносущной, но выводил ее через порождения от родительских душ (*fr.* 170). Божественное в Иисусе Аполлинарий обозначает то (вслед за Павлом) по его сущности как πνεῦμα, то (с учетом его функции) как νοῦς. Именно поэтому Немесий в трактате *О природе человека*, 9 (*fr.* 169) также и в этом пункте пожелал увидеть в нем последователя Плотина. Однако здесь сходство присутствует лишь в словоупотреблении. Ибо Плотин под νοῦς, к которому причастна душа, подразумевал лишь силу интуиции, дающую человеку способность непосредственно лицезреть божественное, в то время как Аполлинарий в своем основополагающем воззрении понимал его как определяющий элемент в человеке, как носитель воли. С последней, однако, необходимо связано, например, дискурсивное мышление, и таким образом выходит, что νοῦς у Аполлинария в целом должен принять на себя также и все функции, которые у Плотина доставались ψυχή в ее истинной сущности. Он превращается для него в ἡγεμονικόν[279], в центральный орган[280], тогда как «душа» (как с полным правом подчеркивают его противники) имеет для него лишь подчиненное значение, охватывая собой лишь животную жизнь с ее импульсами и побуждениями[281].

С полной определенностью Аполлинарий вновь и вновь подчеркивал, что божественный дух (πνεῦμα) во Христе по

[279] Господствующее, владычественное (*др.-греч.*).

[280] *Fr.* 107. Выражение ἡγεμονικόν первоначально принадлежит Стое, однако затем оно было заимствовано и другими философами. Плотин сознательно избегает употреблять по отношению к своей истинной ψυχή стоическую терминологию и говорит ἡγεμονοῦν (веду́щее, управляющее) или ἡγούμενον (руководящее, господствующее, владычествующее): *Энн.* IV. 7. 6. 7; *Энн.* III. 1. 4; *Энн.* II. 3. 17; *Энн.* IV. 4. 40.

[281] *Fr.* 22: ἀλλ᾽ οὐκ ἄψυχος ἡ σάρξ .... ἔμψυχα δέ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα — «но плоть не бездушна ... ведь мы говорим, что и тела неразумных существ одушевлены». Во всяком случае, человеческая душа Иисуса должна была быть уже λογική (одарена разумом).

своей природе является и пребывает ἀπαθὲς. Столь же определенно, однако, в соответствии со своей основополагающей мыслью, он отвергал как арианство, которое вообще считает страдание несовместимым с божеством[282], так и церковное воззрение, ибо для последнего во Христе страдание претерпел лишь человек[283]. Он полагал, что лишь в его учении об ἕνωσις обретен наконец ключ, с помощью которого можно было говорить о действительном страдании воплотившегося Бога, сохраняя при этом ἀπάθεια божественного начала. Страдание является уделом не плоти как таковой, но составленного (σύνθετον): субъекта, который может быть назван одновременно Богом и человеком. Соединение тела и πνεῦμα при этом настолько тесно и глубоко, что об одной составной части можно сказать то, что собственно верно лишь в отношении другой, и здесь вполне правомочно говорить о θεοτόκος[284], о страданиях Бога[285]. С другой стороны, в полной мере сохраняется своеобразие того и другого[286],

---

[282] *Fr.* 14: παρὰ τοῖς ἀπίστοις καὶ ταῖς αἱρέσεσι προτεθρύλληται τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ πάθεσιν ὁμιλῆσαι (*др.-греч.*). — «Неверующие и еретики болтают, будто невозможно, чтобы Бог стал человеком и был связан со страстями».

[283] *Fr.* 95: ἄνθρωπος θεῷ παραζευχθεὶς.... πάσχων ὡς ἕτερος πάσχει (*др.-греч.*). — «Человек, сочетавшись с Богом, ... страдая, страдает как иной».

[284] Богородице (*др.-греч.*).

[285] *Fr.* 109 и 63: οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς εἰσιν αἱ περιπαθεῖς ἐκεῖναι φωναί, ἀλλὰ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ (*др.-греч.*). — «Те взволнованные речи принадлежат не человеку с земли, но Богу, сошедшему с неба»). *Fr.* 101: ὁ σωτὴρ πέπονθε πεῖναν καὶ δίψαν καὶ κάματον καὶ ἀγωνίαν καὶ λύπην. — «Спаситель пострадал от голода, жажды, усталости, тоски и скорби».

[286] *Fr.* 147 и 127: τῶν συγκιρναμένων αἱ ποιότητες κεράνυνται καὶ οὐκ ἀπόλλυνται, ὥστε τινὰ καὶ διίσταται ἀπὸ τῶν συγκερασθέντων καθάπερ οἶνος ἀπὸ ὕδατος (*др.-греч.*). — «Качества смешивающихся смешиваются и не уничтожаются, так что каждое из смешавшегося отличается, как вино от воды»). Следует также сравнить стоическое учение Хрисиппа о μῖξις и κρᾶσις, различающихся тем, что κρᾶσις относится к смешению жидкостей, тогда как μῖξις, например, может обозначать также и соединение души и тела. Общим для того и другого является здесь, что сущностные качества обеих составных частей при смешении не утрачиваются. ὅτι δ᾽ ἐπὶ τοιούτων

и Логос остается недоступным страданию — даже при том, что он ради нас занял во Христе место νοῦς. Он отнюдь не есть человеческий ἡγεμονικόν, могущий утратить свою ведущую роль над плотью по причине слабости своего знания[287]. Если он принимает на себя страдание, то не оттого, что был принужден природой, но являя добровольное повиновение: «страдает не приемлющее страстей, не невольно по природной необходимости, подобно человеку, но ради следования природе»[288].

**Греческий противник Аполлинария**. Требовалась изрядная доля злонамеренности, чтобы пожелать перетолковать это учение следующим образом: «Вся цель его сочинения состоит в том, чтобы показать, что божество единородного Сына смертно и что не человеческой природе принадлежит страсть, но бесстрастная и неизменная природа изменилась и стала причастна страсти»[289], и в частности «изменилась» (ἀλλοιωθῆναι) есть здесь сознательная ложь. Более понятно, что его противники пытались доказать, будто его учение ве-

κράσεων διαμένουσιν αἱ ποιότητες τῶν συγκραθέντων, πρόδηλον ἐκ τοῦ πολλάκις ἐξ ἐπιμηχανήσεως ἀποχωρίζεσθαι ταῦτα ἀπ᾿ ἀλλήλων. ἐὰν γοῦν σπόγγον ἠλαιωμένον καθῇ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκραμένον, ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἴνου (*др.-греч.*). — «А что при таких смешениях качества смешанных сохраняются, очевидно из многократного искуственного отделения их друг от друга. В самом деле, когда кто-либо помещает в вино губку, смазанную оливковым маслом, смешанная с ним вода отделяется от вина».

[287] *Fr.* 76... διὰ προσλήψεως σαρκός, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν (*др.-греч.*). — «Из-за принятия плоти, в которой господствует природное, было нужно, чтобы непоколебимый ум не подчинялся ей по причине слабости знания». Последнее вполне в стоическом духе.

[288] *Fr.* 102: πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθους, οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως ἀβουλήτου καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ᾿ ἀκολουθίᾳ φύσεως (*др.-греч.*).

[289] Григорий Нисский, 45, col. 1132: ἅπας αὐτῷ τῆς λογογραφίας ὁ σκοπὸς πρὸς τοῦτο βλὲπει τὸ θνητὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι (*др.-греч.*). Более осторожно: Василий Великий. *Письмо 261*, 3.

дет либо к докетизму[290], либо — пожелай он уклониться от оного — к отказу от неподвластности божества страданию. Так, в имеющих хождение под именем Афанасия полемических сочинениях утверждается, что такие аффекты, как печаль и страх предстоящей смерти, мыслимы лишь в разумной, одаренной предведением душе. А следовательно, их никак нельзя — вместе с Аполлинарием — помещать в ψυχή, имеющую одни лишь одушевляющие тело функции. Напротив, они должны стать уделом ἡγεμονικόν, и Аполлинарию придется принять, что Логос претерпевает их не только κατὰ τὴν ἕνωσιν[291], но по самой своей природе — и, следовательно, он никак не есть φύσει ἀπαθής[292]. Если же Аполлинарий не пожелает сделать такого вывода, то остается лишь то предположение, что Христос наряду с божественным Логосом имел в качестве центрального органа своей душевной жизни и человеческий νοῦς, а следовательно — был всецело[293] человеком.

---

[290] Согласно *fr.* 127, Христос может по желанию вызывать и подавлять чувство голода. Упрек в докетизме предъявляет, в частности, Григорий Нисский (напр.: *Опровержение мнений Аполлинария*, 1196).

[291] По соединению (*др.-греч.*).

[292] Бесстрастный по природе (*др.-греч.*). *Против Аполлинария*, II. 12: εἰ δὲ μὴ πιστεύετε ὅτι παθητὸς ὁ Χριστὸς ἐπειδὴ ἄνθρωπος, ἀπαθὴς δὲ ἐπειδὴ θεός ... ἀνάγκη ὑμᾶς ἢ τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους ... δόκησιν λέγειν ... ἢ τὴν θεότητα τοῦ λόγου παθητὴν νομίζειν (*др.-греч.*). — «Если же не веруете, что Христос подвержен страстям, поскольку Он человек, и бесстрастен, поскольку Он Бог, ... то вам необходимо или говорить, что домостроительство страдания — видимость, ... или считать божество Слова страстным». Ср. 4-й диалог *о Троице* (7, 28): οὐδαμοῦ δὲ θεότης πάθος προσίεται δίχα πάσχοντος σώματος οὐδὲ ταραχὴν καὶ λύπην ἐπιδείκνυται δίχα ψυχῆς λυπουμένης καὶ ταραττομένης. — «Никоим же образом божество не соединяется со страстью помимо страдающего тела и не проявляет волнения и печали помимо терзающейся и мятущейся души».

[293] Везде в этих случаях имеется в виду то же, что обычно в русской христианской традиции передается выражением «совершенный человек», однако оно в сравнении с выражением «всецело человек», на мой взгляд, менее точно. — *Примеч. перев.*

Психологическое воззрение, лежащее здесь в основе, есть изначально стоическое убеждение в единстве совокупной высшей душевной жизни. Подобным же образом подчас действовали и каппадокийцы, однако Григорий Нисский прекрасно сознавал, что с точки зрения платоновской психологии полемику таким образом вести нельзя. Ибо тому, кто наряду с νοῦς признавал в качестве самостоятельной способности θυμός[294] и ἐπιθυμητικόν[295], пришлось бы признать возможность аффектов также и в сущности, чей νοῦς был бы божественным. Зато такая психология предоставляла ему в распоряжение иное средство борьбы. Ибо она рассматривала разум — как специфически человеческое души, тогда как θυμός и ἐπιθυμία[296] встречаются, с ее точки зрения, и у животных. В связи с этим он вновь и вновь ставит Аполлинарию на вид — что, согласно учению последнего — Логос вообще не воспринял ничего специфически человеческого[297], а с этим легко связывалась та старая мысль, что лишь восприятие всего человека без изъятия может служить гарантией искупления[298].

Насколько серьезно ощущалась необходимость следовать за Аполлинарием в область психологии, можно видеть также и на примере *Письма 261* Василия Великого. Он различает здесь между πάθη плоти (τέμνεσθαι[299]), σὰρξ ἔμψυχος (πεινῆν)[300] и ψυχὴ σώματι κεχρημένη[301]. К последнему классу относятся страх, печаль и иные аффекты. Среди них, однако, следует различать между теми, которые возникают ἐκ

[294] Воля, стремление; гнев; страсть (*др.-греч.*).

[295] Страстная, животная часть души (*др.-греч.*).

[296] Желание, вожделение (*др.-греч.*).

[297] *Против Аполлинария*, 45.

[298] Ср.: Григорий Назианзин. *Песнь о своей жизни* (*Carmen de Vita Sua*), II. 1, 11; блаж. Августин *О вере и символах*, 8.

[299] Рассекаться, разделяться, отсекаться (*др.-греч.*).

[300] Одушевленной плоти (алкать, голодать) (*др.-греч.*).

[301] Души, пользующейся телом (*др.-греч.*).

προαιρέσεως μοχθηρᾶς[302], и теми, которые сообразны природе. Христос вполне мог воздерживаться от греховных аффектов — имея всего лишь человеческий νοῦς. Таким образом, сомнение, которое Аполлинарий по этой причине питал в отношении совершенной человечности Христа, является, по мнению Василия, легко устранимым.

Итак, именно борьба с Аполлинарием привела ортодоксальные круги к рассмотрению вопроса о соединении Бога и человека с психологической точки зрения [303]. Естественно, что они пришли к тому самому результату, который был известен им уже заранее, а именно — что Логос соединился со всецелым человеком; и если они и не могли сказать ничего вразумительного о способе такого соединения (лишь Немесий в третьей главе своего труда и, возможно, по примеру Аполлинария, попытался объяснить ἕνωσις Бога и человека по аналогии с соединением тела и души), — то искали утешения в том, что здесь они имеют дело с таинством, входящем в план божественного спасения. При этом, само собой, не подлежало сомнению, что лишь человек нес на себе бремя страданий и страстей; и если мы видим в предпочтительном употреблении у каппадокийцев такие старые, долгое время боязливо избегавшиеся формулы, как θεός ἔπαθεν[304], то это

[302] Из-за дурного выбора (*др.-греч.*).

[303] Теперь таким же образом действуют против ариан. Так, напр., Григорий Нисский говорит (*Против Евномия*, II. 549): ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος ὅλην μετὰ τῆς σαρκὸς τὴν ἀνθρωπίνην ἀνέλαβε φύσιν· ὅθεν καὶ τὸ πεινῆν καὶ τὸ διψῆν καὶ τὸ δειλιᾶν καὶ τὸ φοβεῖσθαι ... καὶ πάντα τά τοιαῦτα γίνεσθαι ἐν αὐτῷ χώραν ἔσχεν· οὔτε γὰρ ἡ θεότης κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τι τοιοῦτον ἀναδέχεται πάθος οὔτε καθ᾽ ἑαυτὴν ἡ σὰρξ ἐν ἐκείνοις γίνεται μή ψυχῆς συνδιατιθεμένης τῷ σώματι (*др.-греч.*). — «Слово, ставшее плотью, восприняло вместе с плотью всю человеческую природу. Поэтому в Нем имели место и голод, и жажда, и малодушие, и страх, ... и все тому подобное. Ведь и божество по своей природе не приемлет никакой подобной страсти, и плоть сама по себе не бывает им причастна, если душа не содействует телу».

[304] «Бог пострадал» (*др.-греч.*): Григорий Назианзин. *Песнь о своей жизни*, I. 2, 14, 91; II. 1, 13, 35. В *третьей Пасхальной проповеди* Ниссеец говорит: Χριστὸς τοίνυν ἀνέστη σήμερον, ὁ θεὸς ὁ ἀπαθὴς ὁ ἀθάνατος — καὶ μικρὸν

осознанные парадоксы, которые не могли быть неверно поняты ни верующими, ни врагами: обороты, как раз свидетельствующие о том, что ἀπάθεια божественного во Христе для этих кругов была превыше всякого сомнения. И прошло довольно много времени, прежде чем такие формулы вновь стали вызывать соблазн.

**Каппадокийцы**. Каппадокийцы спасли для церковного учения всецелого человека во Христе. При этом борьба с Аполлинарием уберегла их равным образом и от опасности также и этого человека в свой черед превратить в некое возвышающееся надо всем человеческим существо. Ибо в той же мере, в какой христологический интерес давал им повод подчеркивать аффекты во Христе, этическое начало подводило их к удалению и исключению из него человеческих чувствований и страстей. Ведь им приходилось формировать образ Христа в соответствии с этическим идеалом, представлявшимся их внутреннему взору. Это была монашеская аскеза, имевшая своей целью полное подавление всех земных влияний, бесстрастие. И поэтому — не будь означенных спорных христологических моментов — они легко могли бы придти к тому, чтобы (подобно Клименту) увидеть во Христе стоического мудреца с его ἀπάθεια. Они и без того были в достаточной степени близки к этому. Григорий Нисский выводит в *De perfecta christiani forma*[305], что Христос как ἀρχηγὸς τῆς ἀπαθείας[306] должен быть нашим нравственным примером, ибо в нем Божество произвело на соединенного с ним человека такое действие, что в по-

ἐπίσχες, ὁ ἐθνικός, παρεὶς τὸν προπετῆ γέλωτα, μέχρις ἄν πάντων ἀκούσῃς — οὐ πρὸς ἀνάγκην παθών... ἀλλ᾽ εἰδὼς πάντων τῶν πραγμάτων τὸ τέλος (*др.-греч.*). — «Итак, сегодня воскрес Христос, Бог бесстрастный, бессмертный — и придержи немного, язычник, необузданность языка, пока не выслушаешь всё, — пострадавший не по необходимости, но зная о конечном исходе всех действий». Это не что иное, как πάθη τοῦ ἀπαθοῦς — «страсть бесстрастного» (Григорий Назианзин. *Речь* 5, 9).

305 О совершенной форме христианина (лат).

306 Основоположник бесстрастия (*др.-греч.*).

следнем уже нет более места чувствам, могущим повлечь ко греху. Поэтому Григорий зовет нас μιμήσασθαι τοῦ μεσίτου τὸ ἀπαθές τε καὶ ἀναλλοίωτον[307]; и более того, он предпринимает решительную попытку спасти ἀπάθεια для человека-Христа по меньшей мере в том, что касается имени. Ибо «не является поистине страстью то, что не ведет ко греху, ... ведь мы именуем страстью в собственном смысле только считающееся противоположным бесстрастию по добродетели»[308]. Тем самым он сознательно игнорировал философскую терминологию, которая как раз тогда вновь была представлена Немесием; в конечном счете, он ставил под сомнение учение об искуплении — все это лишь для того, чтобы хотя бы в формальном смысле иметь право утверждать ἀπάθεια во Христе. Вот сколь глубоко был укоренен этот идеал в сердцах философски образованных христиан.

Двое оставшихся каппадокийцев не заходили столь далеко и удовлетворялись заявлением о том, что тот вид аффектов, которые можно было наблюдать у Христа, исключал греховность[309]. Поэтому они естественно могли оставить его в качестве нравственного примера[310] и при этом даже сохранить связь с философией. Стоической апатии, конечно же, пришлось сдать позиции. Однако из утешительных сочинений, которые в то время усердно изучали многие, было известно, что Крантор отверг апатию как неестественное качество и отдал предпочтение умеренности в аффектах, метриопатии. Если, теперь, Василий выводит, что Христос

---

[307] Подражать бесстрастию и неизменности Посредника (*др.-греч.*).

[308] *Против Евномия*, VI: οὐδὲν κατ' ἀλήθειαν πάθος ἐστὶν ὅ μὴ εἰς ἁμαρτίαν φέρει ... μόνον γὰρ τὸ ἐξ ἐναντίου τῇ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀπαθείᾳ νοούμενον κυρίως προσαγορεύομεν πάθος (*др.-греч.*).

[309] Василий говорит, что Христос воспринял лишь τὰ ἀναγκαῖα πάθη τῆς σαρκὸς καὶ ὅσα ἀρετῆς μαρτυρίαν φέρει (*др.-греч.*) — «необходимые страсти плоти и то, что свидетельствует о добродетели»), однако, например, ни разу не засмеялся.

[310] Василий указывает, что Христос-отрок, будучи сыном бедных родителей, рано привык к труду — и в этом также может служить примером.

своими слезами возле гробницы Лазаря хочет дать нам пример, «избегая несострадательности как зверства и отклоняя склонность к печали и гореванию как низменную»[311], то здесь, конечно же, ощутимо не столько непосредственное впечатление от евангельского сюжета, сколько влияние тезисов Крантора; все же в этой своей оценке личности Христа Василий оказывается прав чаще, нежели это вообще случается при рассмотрении данного сюжета[312].

**Иоанн Златоуст**. Степень, в какой воззрения каппадокийцев сделались достоянием православной веры, можно видеть на примере Златоуста. Правда, у него догматические разъяснения вообще отходят на второй план перед практической экзегезой и душеспасительной деятельностью, и в целом он довольствуется старой формулой: «страстный по плоти и бесстрастный по божеству»[313], причем πάθος объемлет собой все слабости человеческой природы. Он мало задается вопросом о способе соединения двух природ, и столь же мало склонен пускаться в споры с еретиками. Самое большее, что он позволяет себе в этом плане — это однажды высказанный Аполлинарию упрек в том, что тот ставит под сомнение ἀπάθεια божества[314]. Зато экзегеза *Писания* часто

---

[311] *О благодарении*, 5: τὸ μὲν ἀσυμπαθὲς ὡς θηριωδες ἐκκλίνων τὸ δὲ φιλόλυπον καὶ πολύθρηνον ὡς ἀγεννὲς παραιτούμενος (*др.-греч.*).

[312] Василий следует здесь Златоусту (*О Лазаре*, V. 2): δάκρυσον ὡς ὁ δεσπότης σου ἐδάκρυσε τὸν Λάζαρον, μέτρα τιθεὶς ἡμῖν καὶ κανόνας καὶ ὅρους ἀθυμίας (*др.-греч.*). — «Поплачь, как Владыка твой оплакал Лазаря, установив нам меры, правила и пределы для упадка духа». Это место известно Исидору Пелусиоту (II, 173): ἐδάκρυσεν ὁ Χριστός ἐπὶ Λαζάρῳ, μάλιστα μὲν κἀν τούτῳ ... κανόνας ἡμῖν καὶ ὅρους πηγνύς, ἵνα μὴ ἐκβακχευώμεθα ὑπὸ τῆς λύπης («Христос заплакал над Лазарем, этим преимущественно ... установив для нас правила и пределы, чтобы мы не приходили в неистовство от скорби»), — однако он отдает предпочтение тому разумному объяснению, что Иисус плакал о том, что вновь призывает Лазаря в скорбную обитель сей жизни. Тем самым, наконец, было найдено решение, всецело соответствовавшее церковному восприятию.

[313] *К монаху Кесарию*: παθητὸς μὲν σαρκὶ ἀπαθὴς δὲ θεότητι (*др.-греч.*).

[314] Там же.

подводила его к вопросу о страстях Христовых, и он высказал при этом немалое здравомыслие. Он без возражений принимает на веру действительность аффектов; один лишь гнев был для него чересчур соблазнителен: и даже там, где он сам подчеркивает резкость, с которой Христос дает отповедь фарисеям, он не забывает добавить, что здесь имел место отнюдь не гнев ([315]). В остальном же он ничуть не озабочен тем, чтобы как-либо путем истолкования избавиться от слез сочувствия, от пота, вызванного страхом смерти, от печали Христа. Однако кто захотел бы приписать аффекты божественной природе, тот был бы бо́льшим дьяволом, чем сам дьявол[316]: они целиком и полностью относятся к образу человека во Христе. Все немощи он понес на себе, и его просьба пронести мимо чашу скорби показывает нам, что он как истинный человек не может бесстрастно оторвать себя от земной жизни[317].

Правда, Златоуст все же не хочет верить, что аффекты были с необходимостью положены в человеческой природе Христа. Согласно его мнению, Христос с помощью таких слабостей всего лишь хотел дать в руки православным средства для опровержения еретиков. «Если и поныне еще еретики отстаивают докетизм, то какие еще безбожные учения могли бы возникнуть, не покажи Христос намеренно человеческих немощей?» И поэтому именно тот из апо-

---

[315] *Гомилия 30 к Мф.* 57: διὸ καταπληκτικώτερον κέχρηται τῷ λόγῳ, οὐχὶ αὐτὸς ὀργιζόμενος — μὴ γένοιτο — ἀλλά... (*др.-греч.*). — «Вот почему Он говорил, наводя страх, не гневаясь сам — да не будет, — но...».

[316] *О единосущности* (6, 48): ἐρώτησον τοίνυν τὸν αἱρετικόν. «θεὸς δειλιᾷ καὶ ἀναδύεται καὶ ὀκνεῖ καὶ λυπεῖται (в Гефсиманском саду)»; κἂν εἴπῃ ὅτι «ναί», ἀπόστηθι λοιπόν, καὶ στῆσον αὐτὸν κάτω μετὰ τοῦ διαβόλου, μᾶλλον δὲ ἐκείνου κατώτερον. οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνος τολμήσει τοῦτο εἰπεῖν (*др.-греч.*). — «Итак, спроси еретика: “Бог трусит и уклоняется, страшится и скорбит?” И если он скажет “да”, удались прочь и считай его пребывающим внизу вместе с дьяволом, а скорее даже ниже того. Ведь даже тот не дерзнет говорить такое».

[317] *Гомилия на Мф.* 26:39.

столов, который более всех подчеркивает божественность Христа, уделяет столь много внимания его слезам возле гробницы Лазаря[318]. По существу, в отдельных аффектах можно усматривать то же самое снисхождение, которое явлено нам в самом акте Его вочеловечения и которое выказывает Бог Отец, когда он, отвергнувшись своей божественности, принимает понятные для человека черты. Поэтому Златоуст определенно ставит человеческие немощи Христа в параллель с антропоморфизмами *Ветхого Завета* и использует для них тот же образ, с помощью которого Ориген пояснял снисхождение Бога к человеку: «Ведь подобно тому, как какой-нибудь учитель, исполненный мудрости, говорит невнятно с косноязычными детьми и косноязычие является свидетельством не невежества учителя, а попечения о детях, так же и Христос совершал это не по ничтожности сущности, но ради снисхождения»[319]. Конечно, эти слова относятся в первую очередь лишь к омовению ног, однако мы вполне можем относить их ко всем случаям, где Христос подает пример, и это верно также и в отношении аффектов. Ибо, полностью следуя примеру Василия, Златоуст учит, что слезы возле гробницы Лазаря должны указать нам верную меру печали, а его общий вывод в *78-й проповеди на Матфея* таков: Во всем подражай Христу — в печали, в страхе, в сострадании и помрачении, «Он дал тебе все образцы, чтобы ты сохранял их как мерила и не искажал данных тебе правил ... Таким образом проходя земной путь, ты явишь нам речь, подобную речи Сидящего в вышине, соблюдая умеренность в унынии, в гневе (!), в печали, в смя-

[318] *Гомилия 63 на Ин.*

[319] *О молитвах Христа*, II. 2: καθάπερ γάρ τις διδάσκαλος σοφίας πεπληρωμένος παιδίοις ψελλίζουσι συμψελλίζει καὶ ὁ ψελλισμὸς οὐ τῆς ἀμαθίας τοῦ διδασκάλου ἀλλὰ τῆς κηδεμονίας τῆς πρὸς τοὺς παῖδάς ἐστι τεκμήριον· οὕτω δὴ καὶ ὁ Χριστὸς οὐ δἰ εὐτέλειαν τῆς οὐσίας ταῦτα ἐποίει ἀλλὰ διὰ συγκατάβασιν (*др.-греч.*).

тении»[320]. И даже просьбой о пронесении мимо скорбной чаши Христос хочет подать нам — на случаи великого страха — пример подчинения себя воле Божией.

В общем и целом, построения Златоуста производят на нас весьма отрадное впечатление. Теологические споры и этический монашеский идеал[321] оказали свое воздействие также и на него. Однако, будучи истинным представителем антиохийской экзегезы, он не позволил им затуманить свое ви́дение евангельских повествований. И тот образ Иисуса, который мы находим у него, гораздо ближе к *Евангелиям*, нежели у кого-либо из греческих отцов.

**Западные европейцы**. Западные европейцы лишь гораздо позднее примыкают к участию в арианском споре, однако именно для них вопрос о страстях Христовых с самого начала имел большое значение. Это можно наблюдать уже на примере мужа, первым предпринявшего основательное наступление на ариан, «Афанасия Запада», Илария Пиктавийского. Он познакомился с основными вопросами и аспектами спора лишь на Майландском соборе (Mailänder Synode), однако еще значительно раньше смог уяснить для себя, что ариане намеренно подчеркивают аффекты во Христе, дабы тем самым показать его неравное достоинство с Богом Отцом. Поэтому ему пришлось уже в самом первом своем труде — в *Комментариях к Матфею* — высказать по

---

[320] πάντα σοι τὰ ὑποδείγματα παρέσχεν, ἵνα αὐτὰ διαφυλάττῃς τὰ μέτρα καὶ τοὺς δοθέντας σοι μὴ διαφθείρῃς κανόνας ... οὕτως ἐπὶ γῆς βαδίζων <τῇ> τοῦ ἄνω καθημένου γλῶτταν ἡμῖν ἐπιδείξεις ὁμοίαν, τὰ μέτρα τὰ ἐν ἀθυμίᾳ τὰ ἐν ὀργῇ (!) τὰ ἐν πένθει τὰ ἐν ἀγωνίᾳ διατηρῶν (*др.-греч.*).

[321] Макарий в начале своего наставительного послания имеет в виду λόγος ἄσαρκος («бесплотное слово»), когда говорит: ἁγιασμοῦ γὰρ χάριν καὶ τῆς οἰκείας ἀπαθείας ἐνοικεῖ τοῖς ἀξίοις ὁ σωτήρ, ἵνα [καὶ] ὡς αὐτὸς ἀπαθὴς τυγχάνει, καὶ τοὺς δεξαμένους αὐτὸν ἀπαθεῖς κατασκευάσῃ (*др.-греч.*). — «Ведь ради освящения и подлинного бесстрастия Спаситель обитает в достойных, чтобы и самому оказаться бесстрастным, и приемлющих Его сделать бесстрастными». В отношении исторического Христа Нил подчеркивает, что πάθη он принял на себя τὴν οἰκονομίαν πιστούμενος — «удостоверяя домостроительство» (*Перистерия*, 4, 9).

этому вопросу свою позицию (о Гефсиманском саде и об истории искушения), и наиболее существенного из представленных здесь воззрений он придерживался также и позднее, когда обстоятельнее познакомился с греческими богословами и сделал страсти Христовы предметом рассмотрения в особой книге (X) своего главного полемического труда (а также в комментариях к псалмам).

В качестве отправной точки он берет ἀπάθεια Бога Отца. Из нее прямо следует, что и обладающий такой же присносущностью Логос равным образом должен быть свободен от аффектов, и далее — что то же самое должно быть верно относительно божественного во Христе[322]. В этом он всецело согласуется с последователями Афанасия на Востоке. Однако в то время как последние в учении о двух природах нашли средство к тому, чтобы представить аффекты всецело как немощи человеческой природы, для Илария мерополагающей и руководящей мыслью является единство Сына Божия и Сына Человеческого[323]; и даже если он учил о самоотвержении Христа, то все же особо подчеркивал здесь, что при этом божественная сущность остается всецело равной себе[324] и что это божественное и есть истинная природа Христа. Образ раба, конечно, мог полагать пределы явлению божественного, однако он все же есть лишь внешнее

---

[322] Ср.: *Комм. к Пс.*, 68. Именно Логос (как и у Тертуллиана) является людям еще в *Ветхом Завете*: *О Троице*, IV. 16 ff.

[323] *О Троице*, X. 62 и во многих др. местах. Поэтому он решительно предостерегает от любого разделения личности Христа, однако, естественным образом, сам не всегда может избежать такого разделения.

[324] *Комм. к Пс.*, 54; 52: ex dei filio hominis filium natum meminerimus, dei naturam omnibus ante saeculis manentem in naturam hominis esse ex partu virginis genitam, ita ut naturae posterioris adiectio nullam defectionem naturae anterioris adferret (*лат.*). — «Вспомним о рождении Сыном Божьим Сына Человеческого, по природе Своей бывшего прежде всех веков, в природу человека рожденный Девой, но так, что последующая [Его] природа никакого повреждения от природы предшествующей не понесла».

добавление, ничего не меняющее в истинной сущности[325]. Единственное чисто человеческое, что Христос получил при рождении от Марии, было его тело[326], душу же — которая у обычного человека входит в тело извне — Логос, напротив, взял из себя самого[327]. Отсюда заведомо следует, что чувства и ощущения у Христа не могут быть человеческими. Ибо тело само по себе не имеет восприятия[328], и даже сами телесные процессы — такие, как плач — имеют свою причину в душе, чей орган есть тело[329]. Но даже и оно не является у Христа чисто человеческим, ибо оно зачато от Духа Святого: сам Логос стал здесь плотью[330].

[325] *Комм. к Пс.*, 68: cum id quod adsumptum est, non proprietas interior sit sed exterior accession (*лат.*) — «при воплощении воспринял не внутренние свойства, но лишь внешние».

[326] *Комм. к Мф.*, 2 (§ 5): erat in Christo Jesu homo totus, atque ideo in famulatum spiritus corpus assumptum omne in se sacramentum nostrae salutis explevit ... assumptum ab eo creationis nostrae fuerat et corpus et nomen (*лат.*). — «В Иисусе Христе был человек всецелый (*homo totus*), и потому воспринятое тело, как слуга Духа, совершило в Себе все таинства нашего спасения... он принял и тело, и имя нашего тварного состояния». Позднее в большинстве случаев он уже не выражается настолько резко, однако в *Комм. к Пс.*, 138 говорит: non confundenda autem persona divinitatis et corporis est (*лат.*). — «Не стоит, однако, путать божественную сущность и тело».

[327] *О Троице*, X. 22: ut per se sibi assumpsit ex virgine corpus ita ex se sibi animam assumpsit, quae utique numquam ab homine gignetium originibus praebetur (*лат.*). — «Но как Он своим собственным действием принял тело от Девы, так и Он принял от себя душу; хотя даже при обычном человеческом рождении душа никогда не происходит от родителей».

[328] *О Троице*, X. 14: Доказательством является нечувствительность ногтей и т. д.

[329] *О Троице*, X. 55. Там же (§ 44 ff.) он выводит, что уже в человеке радость веры всецело преодолевает чувство боли.

[330] *О Троице*, X. 16. Когда он выводит: Non enim corpori Maria originem dedit, licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui est naturale, contulerit — «хотя Мария способствовала Его росту в утробе матери и рождению, что естественно для Ее пола, Его тело не было обязано Ей своим происхождением», — это весьма примечательным образом напоминает доводы, с помощью которых Аполлон в Эсхилловых *Эвменидах* (v. 658 ff.) защищает большую значимость отца.

О таком его происхождении нам следует помнить, когда мы хотим составить свое суждение о страдании Христа[331]. Ибо благодаря ему Христос свободен от всех немощей, происходящих от человеческого зачатия. «У него было тело, но собственного происхождения, не возникшее от порочного человеческого зачатия... Иисус Христос был человеком, как человек он был рожден: как Христос Он был свободен от немощи человеческой испорченности»[332]. И если мы видим, как Христос шествует по воде и как он в течение сорока дней не испытывает голода, мы не имеем права допускать мысли о том, что его тело было подвержено человеческой слабости к боли. Сколь мало удар кинжала способен поранить воду, столь же мало раны на теле Христа могут вызвать в нем ощущение боли (X. 23). Тем не менее, следует все же придерживаться того взгляда, что Он пострадал во плоти, ибо господство диавола над плотью могло быть сломлено лишь в том случае, если Он сам одержал победу над ним (IX. 7)[333]. Однако страдание состоит у Христа в том, что налицо были объективные признаки, в то время как отсутствует субъективное ощущение боли, поскольку именно божественная природа, составляющая сущность Христа, недоступна для изменения, заключающегося в боли, даже и пребывая внешне в рабском образе. «Итак, наш Господь Иисус Христос перенес удары, повешение, распятие и смерть; но страдания тела, при том, что Господь не переставал страдать, не имели естественного эффекта страдания... Ему пришлось стра-

[331] *О Троице*, X. 15.

[332] *О Троице*, X. 25: Habuit enim corpus sed originis suae proprium neque ex vitiis humanae conceptionis existens ... dum homo Christus Jesus est, habet et nativitatem hominis, qui homo est, nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est (*лат.*). Ср. также: X. 35.

[333] Ср. *Комм. к Мф.*, 3 (§ 2): Non enim erat a deo diabolus sed a carne vinsendus (*лат.*). — «Дьявол был побежден не Богом а плотью».

дать, и Он страдал, но у Него не было природы, способной чувствовать боль»[334].

Коль скоро телесная боль у Христа исключена, исключен, следовательно, также и страх перед ней, а значит — все

[334] X. 23: Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum 337 caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur: sed in corpus Domini irruens passio, nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit… habens ad patiendum quidem corpus et passus est sed naturam non habens ad dolendum (*лат.*). Ср.: *О соборах*, 49: Non enim idipsum est pati et demutari, quia omnem carnem passio cuisque generis demutet sensu dolore tolerantia, verbum autem quod caro factum est, licet se passionibus subdiderit, non tamen demutatum est passibilitate patiendi : nam pati potuit et passibilis esse non potuit, quia passibilitas naturae infirmis sifnificatio est, passio autem est eorum quae sint illata perpessio. quae quia indemutabilis deus est, cum tamen verbum caro factum sit, habuerunt in eo passionis materiam sine passibilitatis infirmitate. manet indemutabilis etiam in passione natura, quia auctori suo indifferens et impassibilis essentiae natura (Migne: nata) substantia est. (*лат.*). — «Но не вместе идут страдания и изменения, потому что любое страдание плоти изменяет чувство терпения к страданиям, однако же Слово, ставшее плотью, подвергнув Себя страданиям, не изменился, страдая: так, он мог страдать, но не мог изменяться, потому что изменчивость означает поврежденную природу, страдание же есть ее претерпевание. И природа эта, поскольку Бог неизменен, хотя Слово и стало плотью, приобрела в себя природу страдания без немощи претерпевания. Так что [Его] природа остается неизменна в страданиях, потому что своим Творцом рождена безучастная и бесстрастная сущности субстанция».
Тот факт, что он действительно отрицает ощущение боли у Христа, подтверждается также и в *О Троице*, X. 35; *Комм. к Мф.*, 31; *Комм. к Пс.*, 141 § 8 (putatur dolere quia patitur, caret vero doloribus ipse quia deus est: «предполагается, что он страдает, потому что претерпевает; но на самом деле он лишен боли, потому что он есть Бог»); 53 § 12 (dolorem divinitatis natura non sentit: «не ощущает боли божественная сущность). Конечно, внутренняя необходимость экзегезы зачастую ведет его к таким высказываниям, как dolet tristis est («в печали страдает»), однако как это следует понимать, он показывает в *Комм. к Пс.*, 68 § 1: dolet ipse quidem extra necessitatem et timoris positus et doloris, sed his se tamen quae suscepit accomodans, ut qui carnis nostrae homo natus esset, et dolorum nostrorum querrelis et infirmitatis precatione loqueretur (лат.). — «Страдает без необходимости, и страха, и боли, но поскольку он принял это на себя, то, как рожденный от нашей плоти человек, о страданиях наших и слабости возносил молитвы»; т. е. его сущность остается незатронутой, несмотря на присутствие внешних признаков.

места, приводимые арианами в доказательство плотской немощи Христа (*Мф.* 26:38 и 27:46; *Лк.* 23:46), следует истолковывать иначе[335]. Ибо даже если отвлечься от того факта, что всем им можно противопоставить столь же много примеров его бесстрашия и силы[336], в *Мф.* 26:38, например, отнюдь не сказано: tristis est anima mea propter mortem[337], — но: usque ad mortem[338]; и если принять во внимание, что Иисус начинает выказывать страх лишь после того, как к нему присоединяются его ученики, то само собой следует, что скорбь Христа относится не к его собственной личности, но именно к ученикам, которые испытывают страх вплоть до его смерти, впоследствии же выказывают большое мужество[339]. Однако, в любом случае, за теми слабостями, которые Христос иной раз демонстрирует нам по своей доброй воле, мы никак не должны забывать о его божественной природе, но должны успокоиться — вместе с Павлом (*1 Кор.* 15:3, 4) — на том предположении, что здесь мы имеем перед собой тайну, которую нам следует принять в сердечной вере[340].

---

[335] Ср. *О Троице*, X. 9: Volunt enim plerique eorum ex passionis metu et ex infirmitate patiendi non in natura eum impassibili dei fuisse, ut qui timuit et doluit non fuerit vel in ea potestatis securitate, quae non timet, vel in ea spiritus incorruptione quae non dolet, sed inferioris a deo patre naturae (*лат.*). — «Таким образом, многие отказывали Ему в бесстрастной природе Бога, потому что Он страшился Своих Страстей и показал Себя слабым, подчиняясь страданию. Они утверждают, что Тот, Кто боялся и чувствовал боль, не мог наслаждаться той уверенностью в силе, которая выше страха, или тем состоянием духа, которое не осознает страдания, но являлся по природе ниже Бога Отца».

[336] *О Троице*, X. 27–34.

[337] Печалится душа моя вблизи смерти (*лат.*).

[338] До смерти (*лат.*).

[339] Этот интерпретаторский прием пришелся ему так по нраву, что он использует его не только в *Комм. к Мф.* (31, 4 ff.), но также и в *О Троице*, X. 36 и в *Комм. к Пс.* 141 § 8. Это произвело большое впечатление и на Иеронима (*Комм. к Мф. 26:38*).

[340] *О Троице*, X. 61 ff. Ранее (начиная с X. 55) он указывает, что для слез возле гробницы Лазаря нет причины, и равным образом нельзя объяс-

Такие воззрения приближают Илария к докетизму более, нежели кого-либо иного из восточных богословов той поры[341]. Здесь ничего не способно изменить даже и то обстоятельство, что у последних он научился утверждать, будто Христос время от времени по доброй воле выказывал человеческие слабости, дабы засвидетельствовать тем самым реальность своего тела[342]. Вполне ясно, что́ именно вывело его на эту дорогу. Это была его оппозиция арианству, борьбу с которым он считал успешной лишь путем устранения самой возможности аффектов у Христа. К тому же он все еще находился под влиянием «наивно-модалистической» концепции, усматривавшей в Иисусе всего лишь проявление небесного Христа, чья сущность никак не затрагивается внешней человеческой оболочкой. Вместе с тем невозможно привести никаких доказательств в пользу того, что в его категорическом отрицании аффектов у Христа какую-то роль сыграли те или иные философские влияния.

**Марий Викторин**. Конечно, совершенно иные воззрения мы находим у Мария Викторина, поставившего свою неоплатоническую спекуляцию на службу ортодоксальному вероучению. Вполне естественно, что его гораздо меньше заботило историческое явление Иисуса, нежели его надмирная сущность и ее выведение из трансцендентного божества Отца. Esse vivere intelligere[343] — вот слова, которыми он вновь и вновь пытается объяснить себе отношение

---

нить, к чему они в действительности относятся: к Богу ли, к душе ли, или же к телу (ср.: X. 24).

[341] Такой упрек в его адрес мы слышим уже от Клавдиана Мамерта (*О состоянии души*, II. 9).

[342] *О Троице*, X. 63. 41 (кровавый пот); *Комм. к Пс.* 53 и 141 § 1: dei filium, qui ... in ipso quoque tempore passionis et fleverit et ad deum in tribulatione clamaverit, non ob naturalem quasi passionis metum, sed adfectum hominis, quem gerebat, ostendens egs (*лат.*). — «Божьего Сына, который... во время Своих страданий покрылся потом и в отчаянии воззвал к Богу, не из природного страха страданий, но проявляя человеческие эмоции».

[343] Есть, живет, мыслит (*лат.*).

трех ипостасей. Сын Божий есть жизненная сила, которая неразрывно связана с абсолютным бытием, а следовательно — равновечна и равносущностна ему, но с другой стороны несет в себе момент самостоятельного движения и, тем самым, представляет собой выход абсолютного из себя самого. Таким образом, всё творится через Сына Божия. Выходя из абсолютного, Он — как животворящая сила — становится причиной всей последовательности ступеней сущего: от архангелов до человеческой души и даже до чувственности и плоти[344]. Поскольку же теперь Логос — как животворящая сила — действует вовне[345], он утрачивает свой абсолютный характер и становится подвержен аффектам (wird affizierbar). Правда, также и здесь его собственную сущность πάθος никак не затрагивает[346]. Ему (πάθος) подвержены лишь существа, в которых он (Логос) выражается. Естественно, что — будучи неоплатоником — Марий Викторин пытается пояснить это с помощью подобия. Как родник источает чистую и неизменную влагу, в то время как поток реки загрязняется от соприкосновения с царством земным (без того, впрочем, чтобы утратить сущность воды), — точ-

[344] Естественно, что определяющую роль при этом всегда играют неоплатонические представления. Поэтому Логос носит также имя νοῦς (*Против Ария*, III). Также не обходится здесь и без образа исходящего от изначального существа и постепенно слабеющего света (IV. 11). В I. 22 Логос особо изображается в качестве совокупности идей, или сперматических логосов (λόγοι σπερματικοί). Когда он в IV. 31 говорит: Quamquam et in primo existentiaesuae actu ... passio extiterit recessionis a patre, unde tenebrae id est hyle consecuta est non create — «хотя и при первом акте творения... страдание, похоже, существовало глубоко в Отце, откуда произошла тьма нетварная, т. е. будущая материя», — это напоминает Плотина и валентиниан.

[345] Ср.: I. 32 f.

[346] *Против Ария*, I. 47: Confitemur filium ... inversibilem immutabilem iuxta quod λόγος est, iuxta autem quod est creans (creare Migne) omnia, iuxta in hyle actionem impassibiliter patientem (*лат.*). — «Исповедуем Сына... неискаженного, неизменного, который есть Логос, в творениях всего сущего и движении материи без страсти претерпевающего».

но так же Бог Отец пребывает, не будучи затронут никаким πάθος; Сын же причастен ему, поскольку души и плоть, коим он придает жизнь, подвержены страданиям, сама же его божественная жизненная сила при этом не страдает[347]. «И потенция эта сама по себе протекает (мы называем это действием), и само это претерпевание, если претерпевает, то дает материи и субстанциям то, что присуще ее собственному существу, тогда как вселенский Логос, всегда рядом с Отцом и Единосущен, остается неизменным и бесстрастным. И именно поэтому Сын говорит, что Он и бесстрастен, и подвержен страданию; но эта страсть имеет место только в процессе, и особенно в максимуме изменения, т. е. при Его воплощении»[348]. Воплощение, становление плотью есть лишь последний акт великого процесса выхождения из себя (Selbstentäußerungsprozesses), в который он вступил посредством миротворения. Тем самым оно утрачивает характер уникальности. Естественно, что Викторин в угоду церковному учению об искуплении[349] подчеркивает, что Логос воспринял всего человека. Как добрый платоник, он даже не забывает добавить, что в Иисусе могут быть различены все три части души по Платону[350]. Дальнейшие разъяснения об аффектах, напротив, для него становятся излишними благодаря принципиальному утверждению, что Логос страда-

---

[347] I. 47; IV. 31.

[348] *Против Ариан*, I. 22: Ipsa haec potentia in eo quod est ei procedere, quae quidem actio dicitur, ipsa patitur, si quid patitur, iuxta materias et substantias, quibus praestat proprium ad id quod illis est esse, inversibili et impassibili existente universali λόγῳ, qui semper est ad patrem et ὁμοούσιος. Et idcirco de filio dicitur, quod est impassibilis et passibilis; sed in progressu passio, maxime autem in extremo progressionis, hoc est cum fuit in carne (*лат.*).

[349] Впрочем, для него самого оно не имеет большого значения. В *Комм. к Еф. 1:4* Христос есть для него прежде всего поучающий.

[350] *Против Ария*, III. 3: item universalis animae λόγος et ex hoc ostenditur, quod et irascitur (*Мф.* 10:15), item et cupit (*Мф.* 26:39) ... ibi etiam ratiocinatur. (*лат.*: Точно так же он проявляет себя как универсальный Логос, когда гневается... и рассуждает об этом.)

ет лишь в проявлении, а не в своей собственной сущности. Это положение он еще раз особо подчеркивает лишь с той целью, чтобы предотвратить любую возможность смешения с патрипассианством[351]. Личность Христа для него не интересна.

**Фебадий**. Среди прочих соратников Илария Фебадий в большей степени, чем остальные, стоит на почве восточной ортодоксии. Для него корнем арианского лжеучения является то, что арианство должным образом не разделяет две природы во Христе, но посредством соединения Логоса с человеческим телом производит нечто третье, не являющееся уже ни Богом, ни человеком. Подобно грекам, он определенно подчеркивает аффекты Христа как знак человеческой природы и, напротив, за его божественной природой не готов признать даже и συμπάσχειν[352] (особенно: *Против ариан*, 5. 17–19).

**Отказ от Аполлинарианства**. В последующее время аполлинарианство попадает в поле зрения Запада. С поразительной решимостью оно тут же было отвергнуто церковными кругами. Уже Римский собор 377 г. вынес этому учению суровое осуждение, и — кроме Иеронима[353] — оба величайших богослова той эпохи, Амвросий и Августин, еще

[351] I. 44. Когда он там говорит: at vero miseratio et ira et gaudium et tristitia et alia huiusmodi ibi non sunt passiones sed natura et substantia (*лат.*: Жалость и злость, радость и грусть не влияют на него, но на его природу и его бытие), — он, видимо, хочет сказать, что неразумные движения души согласно платоновскому учению не суть πάθη в стоическом смысле, но φυσικά (*др.-греч.*: «природные проявления»). — Также и душа по своей истинной сущности для него (так же, как и для Платона**)** ἀπαθής. — Его заключительное положение: impassibilis enim divina natura est (*лат.*: божественная сущность бесстрастна) — есть греческое ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον («ведь Божество бессрастно»)

[352] Способность сострадать (*др.-греч.*).

[353] Естественно, что Иероним всеми способами стремится не допустить мысли о том, что учение Аполлинария нанесло вред его ортодоксии (*ep.* 83, 3). Он перевел направленное против Аполлинария *второе Пасхальное послание* Феофила (*ep.* 98), а в *Комм. на Мф. 26:36* — так же, как и

раньше встали на ту же самую точку зрения и разделили концепцию каппадокийцев. Амвросий откровенно воспользовался их формулировками в сохранившемся у Феодорита *Исповедании веры*: «Исповедуем Господа нашего Иисуса ... совершенного человека, составленного из разумной души и тела, единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству. Ибо непостижимым образом произошло соединение двух совершенных природ»[354]. Равным образом в сочинении *О тайне Господнего воплощения* (*De incarnationis dominicae sacramento*) он обстоятельным образом показал, что предположение об одной только плоти [без души] или о неразумной, нравственно безответственной душе — не означало бы никакой победы человека над злом. И таким образом, уже ради одного учения об искуплении, необходимо предполагать во Христе всецелого человека[355].

Это последнее положение неоднократно высказывал также и Августин[356]. Однако более важной для него всегда

---

сторонники Афанасия — указывает на то, что страх происходит от предведения, а следовательно, от разумной души.

[354] ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν ... τέλειον τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ἀνειληφότα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων τελείων ἕνωσις γεγένηται ἀφράστως (*др.-греч.*). Ср. также и анафематизмы, которые естественным образом следуют.

[355] Non enim ipse deus verbum pro anima rationabili et intellectus capaci in carne sua fuit, sed animam rationabilem et intellectus capacem et ipsam humanam et eiusdem substantiae, cuius nostrae sunt animae, et carnem nostrae similem eiusdemque cuius caro nostra est substantiae suscipiens deus verbum perfectus etiam homo fuit, sine ulla tamen labe peccati (*лат.*). — «Итак, не занял Бог Слово место разумной и способной мыслить души в воспринятой Им плоти, но усвоил человеческую, разумную и способную мыслить, душу, которая была той же природы, что и наша, усвоил плоть, подобную нашей и той же, что и наша, природы и стал совершенным Человеком, свободным от скверны греха». При этом он присоединяется к философскому определению человека как ζῷον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν: «животное разумное смертное, восприимчивое к разумению и познанию» (*др.-греч.*).

[356] Ср., например: *О вере и символе*, 8; *О христианской борьбе*, 19, 21

оставалась другая мысль, которая довольно рано убедила его в несостоятельности учения Аполлинария. Из представления *Евангелий* следует реальность человеческих аффектов Иисуса, а эта последняя в свою очередь служит залогом того, что божественное во Христе соединено с подверженной страстям, изменчивой человеческой сущностью[357]. Для опровержения [доводов] противника здесь, конечно, было бы необходимо доказательство того, что эти аффекты предполагают в Иисусе человеческий νοῦς. Однако же Августин довольствуется тем, что non haesisse carnem illam verbo tuo nisi cum anima et mente humana[358], а в построении доказательства, направленного им против Аполлинария (*О различных вопросах,* 80), он повторяет также и ту полемику против докетизма, к которой прибегнул в споре с манихеями (*Против Фауста Манихея*, 26, 8). Это свидетельство того, что он недостаточно глубоко вник в учение своего противника. Понятным это становится, когда мы в *Неоконченной книге против Юлиана* читаем, что свое знание он черпает лишь от Епифания, согласно которому аполлинариане, с одной стороны, считали божественным тело, с другой — отрицали человеческую душу, а с третьей — отстаивали постулат: «*И Слово стало плотью*, — однако я не знаю, что они имели в виду, сказав: *не обретя разум*»[359][360]. К тому же сам Августин никогда не придавал большого значения разделению

[357] *Исповедь*, VII. 19, 25.

[358] С Твоим Словом это тело не могло соединиться без человеческой души и разума (*лат.*).

[359] IV. 47: verbum caro factum est, postea vero nescio quid cogitantes dixisse, quod non sumpserit mentem (*лат.*).

[360] Согласно самому Юлиану, Аполлинарий сперва предполагал во Христе лишь человеческое тело, затем, однако, приняв во внимание *Ин.* 10:18, заявил, animam quidam humanam in Christo fuisse, sed sensus in eo corporis non fuisse (!) atque impassibilem eum pronuntiavit universis extitisse peccatis (*лат.*) — «якобы у Христа была человеческая душа, но в его теле не было (!) чувства, и утверждал, что Христос был совершенно бесстрастен к любому греху».

между высшей и низшей душевной жизнью. Таким образом, в отличие от Амвросия, он совершенно не достигает цели в ходе своего доказательства; однако же ценной здесь была та определенность, с какой он сохранил верность историческому евангельскому образу, отвергнув все половинчатости экзегезы.

**Амвросий**. На фундаменте этих воззрений Амвросий и Августин в равной мере теоретически признали аффекты Христа. «Я совсем не помышляю о том, чтобы искать оправдание аффектам Христа», — делает вывод Амвросий в обсуждении *Лк.* 22:42. «Нет, именно они суть повод восхищаться его любовью к человеку и его величию. В том именно и состоит величие и ценность, что он, не имея в своей природе ничего доступного боли, ради меня принял на себя боль[361]. Как мог бы я подражать Христу, если бы он не мог быть мне нравственным примером в качестве человека. Чем мог бы он быть полезен мне, если бы выказал себя как неприкосновенное Божество? Как немощному человеку пришлось ему терпеть искушение, ибо он хотел показать мне, как я могу преодолевать его (*О вере*, II. 11, 91 ff.). Как человека же я мог признать его, только если он бывал голоден, испытывал жажду, страх и боль[362]. Естественно, что эти чувства относятся лишь к человеку, и тот, кто приписывает их Божеству, точно так же отпадает от Бога, как и тот, кто вообще отрицает божественность Христа[363]. С другой же стороны, соединение обеих природ настолько тесно, что даже о Господе Славы апостол может сказать, что он был распят[364].

Таким образом, Амвросий в высочайшей степени справедлив по отношению к аффектам Христа, однако в практическом плане также и он зачастую признает их с ощутимой

---

[361] Ср.: *О вере*, II. 7, 53.

[362] *Комм. на Пс.*, 61 § 5.

[363] *О вере*, II. 7, 56.

[364] Там же, II, 7, 58.

неохотой. Он идет по стопам Илария не только в том, что из слов: tristis usque ad mortem[365], — делает тот вывод, что о страхе перед собственной смертью у Христа речь идти не может; но он использует в частности *Иез*. 53, дабы показать, что все аффекты Христа относятся не к его собственной личности, а к человечеству, ради которого он пострадал[366]. Также и чувство голода при искушении не есть необходимое следствие человеческой природы, но некий pia fraus[367], посредством которого он склонял диавола к искушению. Однако по меньшей мере в случае со слезами Иисуса у гроба Лазаря Амвросий не пустился в экзегетические изыски, а признал сердечное сочувствие, которое Иисус испытывает к Лазарю и Марии (*О вере*, II. 7, 55).

**Иероним**. Сходной является также и точка зрения Иеронима. Тот факт, что Христос действительно испытывал боль, он подчеркивает в *Комм. к Иез.* 53:5 ff. Он также следует Иларию в обсуждении сцены в Гефсиманском саду, отмечая происхождение печали и страха, во всяком случае, не от заботы о собственной безопасности — и потому стремясь вообще исключить здесь понятие *passio*[368]. Si autem tristitiam animi non affectum salvatoris erga perituros sed passionem haeretici interpretatur[369], — так они желают объяснить печаль Бога (*Иез*. 16:43). Также — по примеру Оригена — из coepit contristari[370] он делает тот вывод, что в случае с Христом речь идет не о собственно аффектах, но лишь о προπάθειαι.

**Августин**. Напротив, наивысшую оценку человеческих черт Иисуса мы находим у Августина. Мы уже имели возможность видеть, что он со всей определенностью подчер-

[365] Печален до смерти (*лат.*).

[366] *О вере*, II. 7, 54.

[367] Благочестивый обман (*лат.*).

[368] Страдание, претерпевание (*лат.*).

[369] Печаль души Спасителя, а не бренный аффект, как утверждают еретики. (*лат.*).

[370] Начал тосковать (*лат.*).

кивал реальность аффектов Христа с опорой на *Евангелия* и на этом основании отвергал как аполлинарианство, так и докетизм. «На самом деле, наш Господь Иисус Христос был голоден и испытывал жажду, ел и пил в реальности плоти: никто из тех, кто верит в Его Евангелие, не сомневается в этом»[371]. И «глупо верить Евангелисту, когда тот говорит, что он ел, и не верить ему, когда он говорит, что был голоден»[372].

И эта оценка человеческой природы вырастает из самой глубины его религиозного убеждения. Сколь бы часто ни говорил Августин о двойственной природе Христа, обозначая его как посредника, соединяющего человеческое с божественным, — все же его высочайший интерес относится к человеческой душе Иисуса. В Иисусе человеческая природа обрела высочайшее свидетельство милости Бога, поскольку безо всякой заслуги с ее стороны божественная сила длительное время соединялась с ней в целостной личности[373]. И если уже само по себе вочеловечивание *Verbum dei*[374] есть величайшее свидетельство любви Божией к людям, то Христос как doctor humilitatis[375] желает быть нам примером еще и в том смирении, с которым он подверг себя в том числе

[371] *De bono coniugali*, 21, 26: Dominus enim noster Jesus Christus quod in veritate carnis esurierit ac sitierit manducaverit et biberit, nullus ambigit eorum, qui ex eius evangelio fideles sunt (*лат.*).

[372] *De diversis quaest.* 80: (a?) stultum est credere narranti evangelistae, quod manducaverit, et non ei credere quod esurierit (*лат.*).

[373] *Энхиридион к Лаврентию, или О вере, надежде и любви*, 36: Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personae unici filii dei singulariter esset assumpta? quae bona voluntas, cuius boni propositi studium, qua bona opera praecesserunt, quibus meretur iste homo una fieri persona cum deo? (*лат.*) — «Ибо заслужила ли человеческая природа в Христе-человеке то, чтобы быть принятой единично в единство лица единородного Сына Божия? Какая благая воля, стремление к какой благой цели, какие добрые дела предшествовали, за которые этот человек заслужил бы стать одним лицом с Богом?»

[374] Слова Божия (*лат.*).

[375] Учитель смирения (*лат.*).

также и человеческим слабостям. К этим слабостям даже и у наилучшего человека относятся аффекты, ибо бесстрастного мудреца Стои не существует в природе. Естественно, что у него, оставшегося незатронутым первородным грехом — благодаря своему рождению, происшедшему без участия человеческого вожделения (Concupiscenz), — эти аффекты не являются греховными[376]; однако они все же являются слабостью: в любом случае — слабостью, которую Господь добровольно принял на себя[377]. Таким образом, когда Иисус перед лицом смерти возмутился духом (*Ин.* 13:21), он действительно испытывал страх смерти, однако у него, имеющего власть отдать свою душу и вновь ее взять, также и это является добровольным аффектом, принятым на себя из любви, дабы уберечь от отчаяния христиан, боримых страхом смерти (305-я *Проповедь*)[378].

Догматически Августин — в понимании личности Христа — стоит на точке зрения каппадокийцев, однако если не считать отрицания аполлинарианства, то в целом христологические споры весьма редко приводят его к обсуждению этого вопроса. Зато весьма часто можно заметить, что он вообще охотно говорит о немощах Иисуса[379]. И почти нико-

[376] *Комм. на Пс. 87:4*: Non enim vitiis, per quae homini dominatur iniquitas, animam illam repletam possumus dicere, sed forte doloribus, quibus anima suae carni in eius passione compatitur (*лат.*). — «Мы, конечно, не вправе утверждать, что такая душа может быть наполнена пороками, посредством которых грех устанавливает свое господство над человеком. Однако она может быть наполнена страданием, которое разделяет со своей плотью».

[377] *О граде Божьем*, 14, 9.

[378] Правда, иной раз в *Проповеди* обращается внимание и на иную сторону: ostendens infirmitatem nostram in se, quando passurus erat, ait «tristis est anima mea usque ad mortem». Non enim vere ille timebat mortem, qui potestatem habebat ponendi animam suam et potestatem habebat iterum sumendi eam (*лат.*). — «Отразив в Себе нашу слабость, он сказал: “душа Моя скорбит смертельно”. Не то, чтобы он на самом деле боялся смерти, имея силу даровать жизнь и забрать ее обратно».

[379] Он часто упоминает слезы Христа и делает отсюда вывод об оправданности человеческих аффектов. (*О граде Божьем*, 14, 9). Правда, так-

гда не делает попытки ослабить или скрасить их, но скорее напротив — говорит о них с известной гордостью, так что вполне можно понять, что именно эти черты в исторической личности Христа привлекают его, и что именно они представляются ему источником духовной пользы. И той энергии, с какой Августин ставил в центр рассмотрения именно Христа-человека — именно с этой точки зрения представляя весь труд Христа, — мы обязаны тем, что понимание человеческих черт в житии (Lebensbild) Иисуса было обеспечено на все времена.

При этом, конечно, для Августина было бы беспримерным кощунством, если бы кто-либо захотел попросту приравнять человеческую природу Христа к нашей, ибо при этом игнорировалась бы собственная возвышенность, приличествующая телу Христа вследствие его сверхъестественного рождения. Как в этом рождении не принимало участия человеческое вожделение (Concupiscens), точно так же и все, берущее свое начало в первородном грехе, должно оставаться чуждым для него, и в особенности вожделение. Здесь вступали в бой противники Августина, а в пелагианском споре Юлиан на этом основании даже обозначил его как замаскированного аполлинарианина, отрицающего всецело человеческую природу Христа. То, что пелагиане делали еще больший акцент на человеческой природе Христа, было вполне естественно. Конечно, для самого Пелагия оставление грехов, дарованное Христом, было все еще не менее важным, нежели пример его жизни[380], однако для Юлиана именно вторая сторона значительным образом выступает

же и согласно его мнению, Христос плачет не по Лазарю, но о смерти как следствии греховности.

[380] В комментарии к *Посланию к римлянам* (к 12:15) Пелагий говорит: et dominus fletibus Mariae ad fletum provocatur, ut nobis daret exemplum. Nec enim pro Lazaro, quem erat suscitaturus, flevisse credendus est nec propter incredulitatem illorum, qui ei saepe non crediderunt mirabilia facienti (*лат.*). — «И Господь слезами Марии сам побужден к слезам, чем подает нам пример. И перед воскрешенным Лазарем рыдал, как мне кажется, из-за не-

на передний план, и лишь теперь, когда вся важность была сосредоточена на примере и возложена на него, — лишь теперь Христос обрел право не оставаться чуждым ничему человеческому. Христос был безгрешен, однако его пример имеет ценность лишь в том случае, если он также имел в себе те влекущие ко греху склонности, какие имеет человек, и преодолел их. Его незапятнанность есть заслуга лишь в том случае, если он не был чужд вожделению.

Напротив, Августин с полной определенностью придерживался того положения, что Иисус хоть и имел *possibilitas generandi*[381] и по своему физическому устроению мог испытывать вожделение, в действительности не испытывал его по причине своего нравственного совершенства, ибо отсутствовала необходимая для этого *voluntas*[382]. Утверждению Юлиана, что всякая добродетель есть заслуга лишь в преодолении противоположных склонностей, он не мог противопоставить ничего кроме диалектических ухищрений[383], однако в целом именно в этом пункте взгляд Юлиана шел слишком вразрез с настроением общины, чтобы оставить сомнение в вопросе о том, за кем в конечном итоге останется церковная победа.

---

верия тех, кто так часто не верил случившимся чудесам». Здесь, таким образом, мешает мысль о примере.

[381] Возможность порождать (*лат.*).

[382] Воля, желание (*лат.*).

[383] Из концепции Юлиана он делает вывод: tanto quisque erit in virtute laudabilior, quanto fuerit in carne libidinosior. Ac per hoc Christus ... sicut in virtute omnium hominum maximus, ita esse in carne libidinosissimus debuit (*лат.*). — «Куда похвальнее быть добродетельным, когда плоть вожделеет». Здесь Августин стоит гораздо ближе к Стое, нежели Юлиан, поскольку Стоя (по меньшей мере, в своем мудреце) предполагала добродетель без противоположных ей склонностей.

## Глава пятая
## Аффекты Бога во взглядах четвертого столетия. Греки

Несмотря на то, что в христологических спорах речь прежде всего велась о личности Христа, однако они с необходимостью оказывали обратное воздействие на вопрос об аффектах Бога Отца, отчасти непосредственно — ибо ариане усматривали в πάθη самый отчетливый признак сущностного различия Бога и Логоса, — отчасти же опосредованно. Ибо хотя стремление сторонников Афанасия оградить божественное во Христе от аффектов, безусловно, само произрастало из убежденности в ἀπάθεια Божества, однако, с другой стороны, все более и более вело к тому, чтобы превратить это убеждение в постулат веры.

Поэтому если Афанасий при случае заводит речь о гневе Божием, он всецело отстаивает эту точку зрения не только в комментарии к псалмам, где иной раз попросту цитирует Оригена, но и в иных местах. Точно так же обстоит дело и с другими сторонниками Афанасия, и, конечно же, с такими философами, как Немезий. Но и менее философичный истребитель еретиков — Епифаний — решает вопрос тем, что просто повторяет аксиому: «Ведь Божество бесстрастно»[384]. Именно из предсказания о грядущем суде он выводит намерение Бога показать свою ἀπάθεια, а в другом месте заявляет: «Говорить о страстях в Боге — вообще самое нечестивое дело»[385]. Наилучшее представление о воззрениях, господствовавших на этот предмет в ортодоксальных кругах конца четвертого столетия, дают нам сочинения каппадокийцев. Поэтому на них мы остановимся несколько подробнее.

Когда в 373 г. жестокая буря с градом уничтожилаНазианз, напуганная община в поисках утешения ринулась

---

[384] *Против ересей*, 38, 6: ἀπάθὲς γὰρ τὸ θεῖον (*др.-греч.*).

[385] *Против ересей*, 76, 11, 14: πάθη ὅλως ἐν θεῷ διηγεῖσθαι ἀσεβέστατον (*др.-греч.*).

к своим епископам. Вместо отца, у которого от волнения отнялся язык, проповедь произнес Григорий, дабы просветить общину относительно значения этого бедствия (*Речь* 16, 14): «Мы сейчас ощущаем на себе удар не слепого случая, но гнева Божия, постигшего грешников в меру их вины. Ведь достаточно часто пророки указывают на чашу гнева в руке Господа, которую грешнику суждено будет испить до последней капли. Однако и в том убеждает нас Писание, что гнев Божий происходит от его благости. Суды гнева суть средство воспитания, склоняющее нас к обращению и желающее предохранить нас от вечной кары. Поэтому покайтесь! Кто знает, сказано в Писании, не передумает ли Бог и не пожалеет ли [о своем решении]? Наверняка Бог оставит то, что противно его природе — гнев, и обратится к состраданию, которое его природе соответствует. «Отбросив то, что противно его природе, как гнев, Он обратится к тому, что согласно с природой — к милости. Ведь к первому Он бывает вынуждаем из-за нас, а ко второй имеет влечение.» [386]. — Если мы захотим по достоинству оценить последние слова, то нам придется подумать о том, что Стоя определила аффект как ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς[387] и учила, что он имеет место посредством насилия внешнего впечатления. Таким образом, эти слова Григория обозначают, что с помощью человеческого деяния в Боге могут быть вызваны аффекты.

Однако и вся остальная речь, намеренно страстным образом вновь и вновь возвращающаяся к ὀργὴ θεοῦ, выдержана в тоне, который, пожалуй, можно встретить у Киприана, но которого мы более нигде на греческой земле не услышим и никак не ожидаем, в частности, услышать от мужа, боязливо удаляющего от Бога во Христе всякий аффект и даже об ангелах решительно утверждающего ἀπάθεια. Приходит-

[386] ὃ παρὰ φύσιν ἐστὶν αὐτῷ, τῆς ὀργῆς, ἀφεὶς ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν χωρήσει, τὸν ἔλεον. εἰς ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὑφ' ἡμῶν βιάζεται, πρὸς δὲ τοῦτο τὴν ὁρμὴν ἔχει .

[387] Неразумное движение души, противное природе (*др.-греч.*).

ся также удивляться, когда тот же человек, что сочиняет особое стихотворение против гнева, где прославляет Иисуса как пример ἀοργησία[388] (I. 2, 25), в погребальной речи своему отцу хвалит кротость Христа в противоположность Богу Отцу: «Некий осадок гнева Божия» (*Пс.* 75:9) «мы и веруем, и слышим об остатке возмущения против заслуживающих, поскольку Бог — Господь наказаний»[389] (*Речь* 18, 25).

Но все же мы не должны забывать о том, что здесь говорит проповедник, желающий воздействовать на πάθη молитвенной общины. Богослов говорит иначе. «Иное, — так выводит он в *Речи* 31, 22, — есть лишь неверное выражение, «В Писании Бог спит и бодрствует, гневается, ходит и имеет престолом херувимов. Однако когда Он сделался подверженным страстям? Когда же ты слышал о теле у Бога? Это представлено не существующее, ведь мы наименовали Божие так, как нам доступно, исходя из наших представлений»[390]; а специально о гневе он говорит: «то, что Он наказывает, мы передали как гневается, ибо так у нас: наказание — от гнева» [391]. Еще яснее он высказывается в упомянутом стихотворении о гневе (начиная с v. 371). Там он ссылается — и, скорее всего, со вполне определенным намерением — на те же самые ветхозаветные места, к которым обращался в 16-й проповеди, однако определенно предостерегает от буквального их понимания и с помощью психологических аргументов доказывает невозможность аффектов у Бога. Еще ранее (v. 35 ff.) он положил в основу впервые высказанное Аристотелем (*О душе,* I, 1, 403a31) и воспринятое также Посидонием и неоплатониками воззрение, согласно которому

[388] Незлобие, безгневие (*др.-греч.*).

[389] θεοῦ μὲν ὀργῆς τρυγίαν τινὰ — καὶ πιστεύομεν καὶ ἀκούομεν, τὸ λεῖμμα τῆς κατὰ τῶν ἀξίων κινήσεως, ἐπειδὴ θεὸς ἐκδικήσεων κύριος.

[390] ὑπνοῖ τῇ γραφῇ θεὸς καὶ γρηγορεῖ καὶ ὀργίζεται καὶ βαδίζει καὶ θρόνον ἔχει τὰ χερουβίμ. Καίτοι πότε γεγονεν ἐμπαθής; πότε δὲ σῶμα θεοῦ ἀκήκοας; τοῦτο οὐκ ὂν ἀνεπλάσθη, ὠνομάσαμεν γάρ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ θεοῦ.

[391] τὸ δὲ κολάζειν ὀργίζεσθαι πεποιήκαμεν· οὕτω γὰρ ἡμῖν ἐξ ὀργῆς ἡ κόλασις.

в гневе — равно как и в любом ином аффекте — следует различать два момента: чисто психический — стремление к отмщению, и физиологический — прилив сердечной крови[392]. Далее он делает вывод:

> πάσχει γὰρ οὐδέν, ἃν ἐγὼ πάσχω,θεός·
> μή τις τοῦτ᾿ εἴπῃ· καὶ γὰρ οὐδ᾿ ἐξίσταται
> αὐτός ποθ᾿ αὑτοῦ. ταῦτα γὰρ τοῦ συνθέτου[393].

в v. 383 он затем дает объяснение:

> πῶς οὖν τυποῦται ταῦτα; τῆς τροπῆς νόμοις,
> ὡς δειματῶσαι τῶν ἁπλουστέρων φρένας,
> ὥσπερ τὰ πολλὰ τῶν λόγῳ δηλουμένων.
> ἀντιστροφὴν νόει γὰρ καὶ τὸ πᾶν ἕχεις.
> ἐπεὶ γὰρ αὐτοὶ πλήσσομεν χολούμενοι,
> χολᾶν τὸ πλῆσσον τοὺς κακοὺς ἐγράψαμεν,
> ὡς ὂψιν ὦτα χεῖρας ἐξευρήκαμεν[394].

Более того, в том же стихотворении он осуществляет экзегетический трюк, делая из слов τέκνα φύσει ὀργῆς[395] (*Еф.* 2:3) тот вывод, что Бога следует понимать, исходя из про-

---

[392] Ср.: Плотин. *Энн.* IV. 4. 28.

[393] Нисколько не страдает ведь, как страдаю я, Бог:
Никто так да не скажет! Ибо Он не выходит
Сам из себя. Ведь это — свойство составного (*др.-греч.*).

[394] Так почему же это изображается? По законам оборотов речи,
Чтобы устрашить умы более простых людей,
Подобно многому из того, что выражается словом.
Считай же это перенесением, и тогда всё поймешь.
Ведь поскольку мы сами, гневаясь, наносим удары,
То и избиение злых описали как гнев,
Так что мы придумали (Богу) глаза, уши, руки (*др.-греч.*).
ἀντιστροφή означает перенесение человеческих обозначений на Бога.

[395] По природе чада гнева (*др.-греч.*).

образа кротости, поскольку его противник, диавол, носит здесь название ὀργή (гнев).

Ту же самую точку зрения можно наблюдать и у остальных каппадокийцев. Также и они в своих проповедях свободно говорят о гневе Божием[396], однако смотрят как на само собой разумеющееся, что это выражение не следует воспринимать буквально. В особенности Григорий Нисский, несмотря на все внешнее презрение, выказываемое им в адрес ἔξω φιλοσοφία[397], находится всецело под влиянием Платона и неоплатоников. С ними он не только разделяет веру в трансцендентность Божества, но их влияние четко прослеживается и в его антропологии. Ибо образ Божий есть для Григория лишь νοῦς, и лишь поскольку ему пришлось быть связующим звеном между имматериальным и материальным миром, ему задним числом были приданы свойства прочих живых существ, ἐπιθυμία и θυμός. Однако лишь на время земной жизни. Они исчезают, когда в смерти прекращается соединение νοῦς с телом. Поэтому если бы кому-то вдруг захотелось перенести какое-либо из этих проявлений животной души на Бога, это означало бы непонимание границ между материальным и имматериальным бытием.

Поэтому в его глазах и в глазах его брата безбожником является тот, кто в молитве просит Бога о наказании врагов и тем самым как бы предполагает, что тот может впасть в гнев[398]; безбожник также и тот, кто вообще предполагает в нем возможность аффекта[399], кто не понимает, что все антропопатические обозначения, употребляемые *Писанием* о Боге, относятся лишь к деяниям человеческим и реакции

[396] Например, Василий (*О суде Божием*, 5): τοιαύτην ἐκίνησεν ὀργὴν τῇ μακροθυμίᾳ τοῦ θεοῦ (*др.-греч.*). — «Такой вот гнев он вызвал при великодушии Бога».

[397] Внешней философии (*др.-греч.*).

[398] Григорий Нисский. *Беседы о молитве Господней*, I.

[399] Там же, II.

Бога на грех[400]. А поскольку и богословы противоположного лагеря стоят на той же точке зрения, Василий (например, в полемическом сочинении против Евномия) может использовать невозможность буквального истолкования этих мест именно как аргумент в пользу бесстрастного зачатия Сына. «Поскольку слыша, что Бог гневается, спит, летает и другие такие вот неподобающие, по общераспространенному мнению, описания, мы допускаем их, не отбрасываем изречения Духа и не телесным образом понимаем говоримое, почему же тогда...»[401].

Объяснение употребления антропопатических обозначений *Ветхого Завета* для них также лежит в педагогическом намерении Бога; и в тесном соприкосновении со сравнением Оригена Григорий Нисский выводит: «Как некая сострадательная мать, лепечущая в ответ на неясный лепет младенцев, [божественная сила] уделяет это человеческому естеству, сколько оно в силах принять, и поэтому ... выражается по-человечески и надевает маску гнева, сострадания и тому подобных страстей, чтобы через все соответствующие для нас по смыслу выражения направлять нашу младенческую жизнь»[402]. Легкомысленного устрашит гнев Божий,

---

[400] Василий Великий. *Правила кратко изложенные*, 268) истолковывает *Еф.* 2:3 более понятно, нежели Григорий Назианзин: τέκνον δὲ ὀργῆς ἐστί τις, καθὸ ἄξιον ἑαυτὸν πεποίηκε τῆς ὀργῆς (*др.-греч.*). — «Чадо же гнева — это всякий, кто сделал сам себя достойным гнева». В *Гомилии* к *Пс.* 29, 125 ff. он точно устанавливает, что под θυμός в случае с Богом подразумевается решимость наказывать, а под ὀργὴ — осуществление такого решения.

[401] *Против Евномия*, II. 24: ὡς τοίνυν ὀργιζόμενον καὶ ὑπνοῦντα καὶ πετόμενον ἀκούοντες τὸν θεὸν καὶ ἄλλων τοιούτων ἀπρεπεῖς κατὰ τὸν πρόχειρον νοῦν τὰς ἐμφάσεις παρεχομένων οὔτε τὰς φωνὰς τοῦ πνεύματος διαγράφομεν οὔτε σωματικῶς τῶν λεγομένων ἀκούομεν, τί δήποτε κτλ. (*др.-греч.*).

[402] *Против Евномия*, XII: οἷόν τις μήτηρ εὔσπλαγχνος τοῖς ἀσήμοις τῶν νηπίων κνυζήμασι συνδιαψελλιζομένη τοῦτο νέμει (sc. ἡ θεία δύναμις) τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ὃ λαβεῖν δυνατῶς ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ... καὶ ἀνθρωπικῶς φθέγγεται καὶ ὀργὴν καὶ ἔλεον καὶ τὰ τοιαῦτα ὑποδύεται πάθη, ὡς ἂν διὰ πάντων τῶν καταλλήλων ἡμῖν χειραγωγοῖτο ἡ νηπιώδης ἡμῶν ζωή (*др.-греч.*).

грешнику сокрушение Божье (Gottes Reue) управит душу к покаянию, неистовому осуждение Саула будет в предостережение. «Ведь поскольку непорочное Божество считается неподверженным никакой страсти из тех, что происходят из-за наслаждения, сострадания или гнева, пусть никто не противоречит исследующим в надлежащей мере истину о сущих»[403].

Каппадокийцы занимают всецело точку зрения Оригена, чего нам и следовало с самого начала от них ожидать. Ему они не только обязаны фактическим пониманием сущности Бога, но заимствуют у него также и метод, с помощью которого преодолевают антропопатизмы *Ветхого Завета*. Правда, в одном пункте Григорий Назианзин пошел дальше Оригена. А именно: последний, естественно, всегда придерживается того, что именно Логос в *Писании* в воспитательных целях говорит о гневе Божием. Григорий же, напротив, употребляет в приведенных местах такие слова как: ὠνομάσαμεν γάρ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ θεοῦ[404] или κολᾶν τὸ πλῆσσον τοὺς κακοὺς ἐγράψαμεν[405]. Поскольку речь идет о выражениях Ветхого Завета, то это все же означает, что не воспитательное намерение Логоса, а человечески ограниченная способность понимания и выражения привела авторов *Священного Писания* к тому, чтобы говорить о гневе Бога. О том, что подобные воззрения появились именно в то время, свидетельствуют также одно место у Кирилла, к которому мы вернемся в дальнейшем. Однако едва ли Григорий до конца понимал всю значимость собственной

---

[403] Ὅτι γὰρ οὐδενὶ πάθει τῶν καθ᾽ ἡδονὴν ἢ κατ᾽ ἔλεον ἢ ὀργὴν συμβαινόντων εὐαγές ἐστιν ὑποκεῖσθαι τὸ θεῖον οἴεσθαι, οὐδεὶς <ἂν> ἀντείποι τῶν καὶ μετρίως ἐπεσκεμμένων τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν (*др.-греч.*). Весьма употребительным остается также и образ врача, использующего иной раз более мягкие, а иной раз более сильные средства.

[404] Ведь мы наименовали Божие так, как нам доступно, исходя из наших представлений (*др.-греч.*).

[405] Избиение злых мы описали как гнев (*др.-греч.*).

мысли. В своем отклонении от Оригена он, по всей видимости, руководствовался религиозными соображениями, стремясь уйти от того вывода, что Логос сам вводит людей в заблуждение.

**Метафизическая и этическая точки зрения**. Однако следует учесть, что теперь в игру вступает точка зрения, которая в вопросе ἀπάθεια Бога была незнакома Оригену. Рассматривая христологические споры, мы видели, что в это время образ Христа не соответствовал в точности этическому идеалу. С момента появления монашества этим идеалом была абсолютная ἀπάθεια, освобождение от всего земного. Она рассматривалась как характерная черта монашества вообще: «стяжавшими бесстрастие души»[406] называются монахи у Евагрия, и Немесий именно в этом видит их преимущество перед μετριοπαθοῦντες[407]. Если теперь сотериологический интерес привел к необходимости все же признать аффекты в ἄνθρωπος Χριστός или использовать исторический образ, данный в *Евангелиях*, лишь как возможность поставлять Христа в качестве примера μετριοπάθεια[408], — то здесь уже не было возможности (подобно тому, как это некогда сделал Климент) поставлять ищущим христианам ἀπάθεια Христа в качестве далекого идеала, но следовало придерживаться речения: «Посему будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Поэтому во введении к *Монашеским уставам* Василий изображает идеального монаха словами: «Ибо таковой, став ревнителем Бога и Его бесстрастия, стремясь быть воздержным и в самом малом и горячо желая вкусить духовной безмятежности святости, невозмутимости, кростости и рождающихся от них радости и веселья, поусердствовал о том, чтобы далеко увести помышления от всякой материальной и телесной страсти, помутняющей

---

[406] *Слово о духовном делании*, 34: οἱ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπάθειαν κτησάμενοι (*др.-греч.*).

[407] Сдержанными [в страстях] (*др.-греч.*).

[408] Сдержанности в страстях, умеренности, выдержки (*др.-греч.*).

душу, и чистым и непомраченным оком души взирает на божественное ... В такое вот устойчивое состояние и устойчивость приведя душу, он приближается, насколько возможно, к уподоблению Богу»[409].

Если Ориген везде и всюду исходит из метафизических воззрений и в ἀπάθεια усматривает всего лишь необходимый признак трансцендентного божества, то теперь на этом основании она уже возводится в нравственный идеал. Разумеется, при этом вполне осознают, что в Боге она берет начало из его природы, а не из нравственного устремления, однако примечательны даваемые ей изображения. Так, Василий в *Аскетических писаниях* призывает монаха созерцать Троицу (!) (die Trias) и брать для себя в качестве примера «постоянство и спокойствие невозмутимости, бесстрастную и неподвижную природу. Ибо с Кем ничто не могло бы случиться неожиданно, потому что в Нем сохранено знание всего настоящего и будущего, Кто объемлет всех и всё содержит в руке, Кому ничто не в силах воспротивиться и противостать, в Том, следовательно, пребывает безмятежность и постоянная невозмутимость. Ведь внезапные превратности от неожиданных происшествий обычно производят смятение

---

[409] 31, 534: ἐραστὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος τοῦ θεοῦ καταστὰς καὶ τῆς ἐκείνου ἀπαθείας κατὰ γοῦν τὸ σμικρότατον κατασχεῖν ἐφιέμενος καὶ τῆς πνευματικῆς ἁγιότητος γαλήνης τε καὶ ἀταραξίας καὶ ἡμερότητος καὶ τῆς ἐκ τούτων τικτομένης εὐφροσύνης τε καὶ χαρᾶς ἐπιθυμῶν ἀπογεύσασθαι παντὸς μὲν ὑλικοῦ καὶ σωματικοῦ πάθους τοῦ τὴν ψυχὴν ἐπιθολοῦντος πόρρω τοὺς λογισμοὺς ἀπάγειν ἐσπούδακε καθαρῷ δὲ καὶ ἀνεπισκιάστῳ ὄμματι τῆς ψυχῆς τὰ θεῖα περιαθρεῖ ... εἰς τοιαύτην τε ἕξιν καὶ κατάστασιν τὴν ψυχὴν ἐξασκήσας οἰκειοῦται κατὰ τὴν ἐγχωροῦσαν ὁμοίωσιν τῷ θεῷ (*др.-греч.*). Ср.: Василий. *Аскетические писания*, 18, 4: ἀπαθὴς ὁ ἄνω πατήρ, δίχα πάθους καὶ οὗτος (*др.-греч.*). — «Бесстрастен вышний Отец, удален от страстей и сей [идеальный монах]». — Вся эта мысль естественным образом может быть найдена также и у неоплатоников; ср.: Плотин. *Энн.* I. 2. Платоновская формулировка (*Теэтет*, 17b; *Государство*, 613a) христианского устремления как ὁμοιωθῆναι θεῷ (уподобления Богу) получила широкое распространение и стала привычной со времен Климента Александрийского.

в мыслях у людей»[410]. Здесь идеал мудреца попросту переносится на божество. Точно так же Хрисипп учил о том, что неожиданно наступающие бедствия чаще всего возбуждают аффекты, и в качестве единственного средства противодействия рассматривал духовное расположение мудрого, обозревающего все миротечение и потому готового ко всему, что имеет произойти[411].

Именно данная точка зрения особенно способствовала тому, что и у писателей из монашества ἀπάθεια Бога воспринималась как сама собой разумеющаяся. Конечно, иной раз встречались люди, испытывавшие сомнения, однако всерьез такие сомнения не воспринимались[412].

**Иоанн Златоуст**. При этом мы уже почти не наблюдаем появления новых мыслей. Упомянем лишь пару характерных высказываний человека, который своими сочинениями оказал величайшее воздействие на последующие эпохи. Иоанн Златоуст однажды после землетрясения произнес

---

410 2, 31, 541: τὸ τῆς ἀταραξιάς πεπηγός καὶ ἀκύμαντον, τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀκίνητον φύσιν· ᾧ γὰρ μηδὲν ἐξ ἀδοκήτου συμπίπτειν δύναιτ᾽ ἂν οἷα δὴ τεθησαυρισμένῳ τὴν γνῶσιν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν ἐσομένων ἁπάντων καὶ περιδεδραγμένῳ τῶν ὅλων καὶ ὑπὸ χεῖρα τὰ σύμπαντα ἔχοντι καὶ οὐδὲν ἀντιπεσεῖν ἢ (Migne καὶ) ἀντιβλέψαι γοῦν δυνάμενον, τούτῳ ἀκόλουθον παρεῖναι γαλήνην καὶ ἀταραξίαν διηνεκῆ. αἱ γὰρ τῶν ἀνελπίστων πραγμάτων αἰφνίδιοι περιστάσεις τὰς ταραχὰς ταῖς τῶν ἀνθρώπων διανοίαις ἐμποιεῖν πεφύκασιν (*др.-греч.*).

411 Ср., например: Цицерон. *Тускуланские беседы*, IV. 37. На действие ἀπροσδόκητον («неожиданного, непредвиденного») впервые обратили внимание киренаики (Цицерон. *Там же*, III. 52), однако ее признавали также и иные философы, например, Плутарх в использованном Василием сочинении *О веселье* (περὶ εὐθυμίας), 474 F: ὁ μὲν οὖν Καρνεάδης ἐπὶ πραγμάτων μεγάλων ὑπεμίμνησκεν, ὅτι πᾶν καὶ ὅλον ἐστὶν εἰς λύπην καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον. — «Так вот, Карнеад по поводу великих деяний напоминал, что все вообще неожиданное сопряжено с печалью и тревогой».

412 Исидор Пелусский (I, 439) отводит такие сомнения своего друга Теона словами: οὐκ ἔστι τῆς θείας προγνώσεως διαβολὴ οὐδὲ ἀγνοίας αὐτῆς (1. ἀπόδειξις) ἄπαγε ·ἀλλὰ οἴκτου καὶ φιλανθρωπίας ὑπερβολή (*др.-греч.*). — «Божественному предвидению не свойственна неприязнь, а его исполнение делеко от неведения; но ему свойственно преобладание сострадания и человеколюбия». Из Исидора ср. также *ер.* I, 344 III, 31. 389. IV, 166.

проповедь, в которой совершенно так же, как и Григорий Назианзин, указывает на гнев Божий как на причину бедствия[413], однако такие выражения означают для него не более чем когда он говорит о деснице или оке Божием. Сам Бог, — как Златоуст выводит из *Пс.* 7:13 — намеренно употребляет о себе такие выражения, как меч и лук, «чтобы и крайне несмыслящие увидели, что не следует принимать эти выражения буквально, но нужно иметь о них богоприличные представления»[414]. Поэтому он неоднократно указывает общине на фундаментальное положение: ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον[415]; а изречение: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμάρτανετε[416] (*Пс.* 4:5) он, правда, сперва истолковывает в том духе, что существует также и священный гнев, происходящий не из эгоистических мотивов: «Поэтому и Бог, когда говорится, что Он гневается, гневается не в отместку за Себя, но исправляя нас»[417], — однако тут же добавляет: «Однако Бог не только в этом отличается от нас, когда справедливо гневается, но и потому, что гнев у Бога не является страстью»[418]. И даже в своих душеспасительных беседах, по крайней мере с людьми образованными, он говорит о бесстрастии Бога. Так, например, падшему Феодору, дабы вызволить его из отчаяния и показать возможность возвращения по достойном покаянии, он говорит: «Ведь если бы гнев Бога был страстью, то справедливо кто-нибудь мог отчаяться, как не способный погасить пламень, который он возжег столь многими злодеяниями; но поскольку Божество, конечно, бесстрастно и,

[413] *Pgr.* 48, col. 1030.

[414] ὥστε καὶ τοὺς σφόδρα ἀνοήτους συνιδεῖν, ὅτι οὐ δεῖ ταῖς λέξεσι παρακαθῆσθαι ἀλλὰ θεοπρεπεῖς ἐννοίας ἐκ τούτων λαμβάνειν (*др.-греч.*).

[415] Ибо Божество бесстрастно (*др.-греч.*).

[416] Гневайтесь и не согрешайте (*др.-греч.*).

[417] *Pgr.* 55 col. 51: ἐπειδὴ καὶ ὁ θεός, ἐπὰν λέγηται ὀργίζεσθαι, οὐχ ἑαυτῷ ἀμύνων ὀργίζεσθαι, ἀλλ᾽ ἡμᾶς διορθούμενος (*др.-греч.*).

[418] ἀλλ᾽ ὁ θεὸς οὐ ταύτῃ ἡμῶν διέστηκε μόνον, ᾗ δικαίως ὀργίζεται, ἀλλ᾽ ὅτι οὐδὲ πάθος περὶ θεόν ἐστιν ἡ ὀργή (*др.-греч.*).

даже если наказывает и карает, — делает это не с гневом, но попечительно и с великим человеколюбием, то нужно иметь крепкое дерзновение и уповать на силу покаяния»[419].

Причину того, что Бог употребляет по отношению к себе эти выражения, Златоуст также видит в намерении Бога оказать воздействие на παχύτεροι[420]. Проницательным и мудрым он весьма часто дает узреть свою истинную сущность, отчетливо «подвигает разум к своему бесстрастию»[421]. Тот же самый Бог, который говорит, что гневается, спрашивает в *Иер.* 7:19: «Но Меня ли огорчают они? не себя ли самих к стыду своему?» Таким образом, когда он употребляет подобные выражения, это есть не более чем снисхождение Бога (συκατάβασις): то же самое снисхождение, что привело к вочеловечению Бога.

Этой параллели еще нельзя найти у Оригена, которому Златоуст обычно следует, однако она вполне в его духе. Важнее другое дополнение. «Если бы Бог открыто говорил о своей ἀπάθεια и не грозил своим гневом, то людские толпы легко дошли бы до мысли о том, что Бог вообще безразличен к ним. Далее они бы легко пришли к отрицанию Провидения и даже самого существования Бога. Поэтому гораздо менее опасным в данном случае оказывалось, если они составляли себе недостойные представления о Боге. Эти последние могут быть легко устранены, «а какую пользу получит от

---

[419] *К Феодору*, I. 4. *Pgr.* 47 col. 281: εἰ μὲν γὰρ πάθος ἦν ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, καλῶς ἄν τις ἀπέγνω ὡς οὐ δυνάμενος σβέσαι τὴν φλόγα, ἣν διὰ τῶν τοσούτων ἀνῆψε κακῶν· ἐπειδὴ δὴ δὲ ἀπαθὲς τὸ θεῖόν ἐστι, κἂν κολάζῃ κἂν τιμωρῆται, οὐ μετ᾿ ὀργῆς τοῦτο ποιεῖ, ἀλλὰ μετὰ κηδεμονίας καὶ φιλανθρωπίας πολλῆς, διὸ σφόδρα θαρρεῖν χρὴ καὶ πεποιθέναι τῇ τῆς μετανοίας δυνάμει (*др.-греч.*).

[420] Более тупых, грубых (*др.-греч.*).

[421] *Col.* 71: τὸν περὶ τῆς ἀπαθείας αὐτοῦ κινεῖ λόγον (*др.-греч.*). Ср. далее: καὶ πανταχοῦ τὸν περὶ ἀπαθείας ἀνακινεῖ λόγον — «и всячески возводит разум к своему бесстрастию».

слова о бесстрастии убежденный, что Он не промышляет и не заботится о сущих, хотя и существует?»[422].

Какую цель имеет это дополнение, понятно. Златоуст вполне ясно осознавал, что в учении о бесстрастии Бога у него имелись неудобные союзники. Ибо у Эпикура очевидной была взаимосвязь между отрицанием гнева Бога и стремлением оспорить Провидение. Здесь необходимо было оговориться и показать, что ἀπάθεία Бога отнюдь не принуждает делать подобные выводы. Чем в большей мере фактически предполагался «философский Бог» Маркиона, тем важнее было показать, что также и ἀπαθὴς θεός не исключает веры в божественную заботу и водительство над миром.

**Община**. Греческое богословие, таким образом, твердо придерживается точки зрения Оригена. Однако совсем иначе дело обстоит с общиной. Конечно, всецело по-гречески мыслящий епископ Ниссы в речи, явно берущей в расчет женскую аудиторию (44 col. 276), позволил себе сделать замечание о том, что кощунственно предполагать в Боге раскаяние (col. 272 f.). А у Златоуста такие высказывания даже довольно часты. Однако совсем иное мы видим в шестнадцатой речи Григория Назианзина, из которой мы исходили. Правда, и здесь он также не преминул вставить οἶδα ὡς ἄρκτον ἀπορουμένην (*Ос.* 13:8) τὸν ἀπαθῆ[423], однако весь тон его речи все же вынуждает сделать предположение, что мышлению его слушателей весьма и весьма близко представление о гневе Бога. Здесь мы также не можем думать об упомянутых в христологии таких парадоксальных формах, как ὁ θεὸς ἔπαθεν[424], ибо их Григорий употребляет в догматических сочинениях там, где рассчитывает на понимание образованных ценителей, тогда как в своих проповедях он выражается недвусмысленно. Каппадокийская провинциальная

---

[422] ὁ δὲ πεισθεὶς ὅτι οὐ προνοεῖ οὐδὲ μέλει αὐτῷ τῶν ὄντων οὐδ᾽ ὅτι ἔστι, τί κερδανεῖ ἀπὸ τοῦ τῆς ἀπαθείας λόγου (*др.-греч.*).

[423] Знаю, что Бесстрастный — как *медведица, лишенная детей* (*др.-греч.*).

[424] Бог пострадал (*др.-греч.*).

община стоит на совсем иной ступени, нежели александрийская публика Оригена, перед которой такая проповедь была бы совершенно невозможна. Там философские воззрения проникали вплоть до самых нижних слоев, а вопрос о гневе Бога на тот момент стоял в центре богословских споров, возбуждая к себе всеобщий и напряженный интерес. Теперь всё давно уже было иначе, и у богословов имелось гораздо меньше поводов добиваться ясности с ἁπλούστεροι[425], поскольку тем самым они подвергались опасности перечеркнуть воспитательные намерения Бога.

Так что мало-помалу наружу смогли проступить воззрения никогда не дремавшие в сердцах представителей нижних слоев, вновь и вновь находя себе подпитку в чтении *Ветхого Завета*. Однако проповедник имел хорошую возможность противодействовать им. Тем более, он мог быть уверен, что образованные слушатели не станут воспринимать его слова буквально. В среде последних, безусловно, полностью возобладала точка зрения Оригена. Их сердечной потребности, равно как и научному убеждению, могло соответствовать лишь то представление, которое позволяло Богу явиться всецело свободным от аффектов.

**Юлиан** и **Кирилл**. Поэтому выглядит анахронизмом, когда в это время еще раз и извне поднимается спор по вопросу об аффектах Бога. Император Юлиан в своем большом труде против христиан не преминул воспользоваться возможностью для нападки. Уже из истории грехопадения он сделал вывод о завистливости и неблагосклонности Бога, ибо тот не пожелал дать людям познание и бессмертие[426]. Зависть является предпосылкой также и для ревности Бога, который очевидным образом желает воспрепятствовать оказанию чести другим богам. Особенно подробно Юлиан остановился на гневе, представив суд в *Числ*. 25 как жестокий и

[425] Здесь: простецами (*др.-греч.*).

[426] *Против галилеян*, 89a–94a.

недостойный Бога. Столь же недостойно, по его мнению, то, что он позволяет умилостивить себя ревностным деянием Финееса. И какое этическое воздействие будут оказывать на исповедников подобные представления? «Философы предписывают нам по возможности уподобляться богам, а уподобление это состоит в созерцании сущих. А что это далеко от страстей и состоит в бесстрастии, пожалуй, совершенно ясно, даже если б я и не говорил... Какое же подражание богу прославляется у евреев? Гнев, ярость и жестокая ревность»[427].

Это упреки, как две капли воды похожие на те, что некогда предъявлял Цельс, однако на удивление мало́ впечатление, производимое с их помощью Юлианом. Из современников на них не обращает внимания вообще никто, и лишь когда Кирилл в своем большом труде поставил себе задачей пункт за пунктом опровергнуть полемическое произведение Юлиана, он подробно занялся его доводами (*Против Юлиана*, III, 94 ff.; V. 155 ff.). При этом главным для него является рассеять этические сомнения и показать, что во всех приведенных Юлианом местах Бог был всецело прав, назначая суровые наказания[428]. Благой Бог, с оглядкой на весь народ, должен карать злодеев, должен тем самым пытаться перевоспитать их самих. И он не может просто так допустить, чтобы люди обращались к служению идолам и тем сами устремлялись к погибели. Лишь в этом одном состоит ревность, о которой говорит Писание. И если Юлиан ставит в упрек Богу то, что он умилостивляется скорой

---

[427] 160d–161a: μιμεῖσθαι κελεύουσιν ἡμᾶς οἱ φιλόσοφοι κατὰ δύναμιν τοὺς θεούς, εἶναι δὲ ταύτην τὴν μίμεσιν ἐν θεωρίᾳ τῶν ὄντων. ὅτι δὲ τοῦτο δίχα πάθους ἐστὶ καὶ ἐν ἀπαθείᾳ κεῖται, πρόδηλόν ἐστί που, κἂν ἐγὼ μὴ λέγω... τίς δὲ ἡ παρ᾽ Ἑβραίοις ὑμνουμένη τοῦ θεοῦ μίμησις; ὀργὴ καὶ θυμὸς καὶ ζῆλος ἄγριος (*др.-греч.*). То, что ὁμοιωθῆναι θεῷ (уподобление Богу), которого Платон требует в *Теэтете*, состоит именно в ἀπάθεια, часто выводится неоплатониками; ср. особ.: Плотин. *Энн.* I. 2. 3.

[428] В случае с *Числ.* 25 ему, естественно, приходится иметь дело с главным упреком.

расправой Финееса, то по мнению Кирилла, как раз именно Божия благость послужила здесь соблазном для Юлиана. Во всех этих случаях, следовательно, речь не идет об аффектах Бога: ἀκουέτω τοίνυν, ὅτι παντὸς πάθους ἀπείρατον τὸ θεῖον[429] — так он начинает уже в V. 155 и далее непрестанно повторяет это положение. Именно сам Юлиан недостойно мыслит о Боге, когда воспринимает подобные выражения буквально! (161 и 171). Само собой разумеется, речь идет лишь о доступных для человека выражениях, которыми *Писание* обозначает карающую власть Бога, его справедливое и благое отношение к людям. На основании таких несобственных выражений нельзя также выдвигать упрек против θεηγόροι[430], ибо слабость человека влечет за собой то, что в его языке отсутствуют выражения πρὸς τὴν τῶν ἐπέκεινα νοῦ διασάφησιν[431] (172, 3). Что богоподобие заключается в ἀπάθεια, совершенно верно и каждому ясно. Однако об этом должен был знать также и πάνσοφος[432] Моисей, а это как раз и является ручательством тому, что его выражения не следует воспринимать буквально! Да и греческие боги также едва ли могут быть взяты в качестве образцов ἀπάθεια (174, 5).

**Сирийцы**. Присовокупим здесь также еще одно короткое замечание о сирийских богословах этой поры. Персидский мудрец Афраат в своих проповедях часто говорит о гневе Божием в духе *Ветхого Завета*, и равным образом он вполне мог предполагать раскаяние как процесс, происходящий в душе Бога (*Гом.* 18, 2). Совсем иначе Ефрем Сирин, знакомый с богословием каппадокийцев и ознакомившийся со всеми спорными вопросами, занимавшими греческих богословов. Он усвоил себе оригеновский взгляд, согласно которому мы не должны судить о сущности Бога на осно-

429 Итак, да будет известно, что Божеству неведома никакая страсть (*др.-греч.*).

430 Боговидцев (*др.-греч.*).

431 Для разъяснения того, что запредельно уму (*др.-греч.*).

432 Всемудрый (*др.-греч.*).

вании того, как он являет себя сынам человеческим, имея целью улучшить или спасти их. «Поскольку же теперь было известно, что неизменная сущность не является основой ни для одной человеческой слабости, Бог без опасения принял раскаяние, не боялся выказать ревность или предстать спящим». И кто соблазняется этими мнимыми слабостями, поступает подобно тому больному, что испытывает отвращение к врачу, ибо тот запятнал себя его собственным гноем. В зависимости от требований времени и обстоятельств, Бог принимал то или иное подобие, дабы тем самым оказать помощь, являясь порой разгневанным, порой дружелюбным, порой страшным, порой нежным. Будучи всегда равным себе, Божество изменялось по законам человеческой природы. Все антропоморфные представления следует отвергать, сожаление и забвение суть несобственые обозначения. Это концепция Оригена, дошедшая, следовательно, также и до сирийцев.

## Глава шестая
## Римляне четвертого столетия

**Лактанций** в своей защите гнева Божия боролся в одиночестве. Лишь одного писателя четвертого столетия можно было бы привести в качестве его единомышленника. Странным образом таковым является Марий Викторин. Ибо во второй книге комментария к *Посланию к Ефесянам* он замечает относительно 4:26 (Гневаясь, не согрешайте): «Если Бог гневается, как уже было сказано, — «открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие», и так во многих местах; и это справедливо, и на человека обрушивается гнев, и кажется, будто [Бог] гневается. Однако грешит в гневе тот, кто гневом не исправляет, но наказывает»[433]. Здесь, таким

[433] *Pgr.* 8, col. 1280: (irascimini et nolite peccare): Si deus irascitur-sicuti dictum «revelatur enim ira dei, de coelo in omnem impietatem» et item in multis locis — recte ergo et homini datur ira, id est ut irascatur; sed peccat in ira, qui non ut corrigar irascitur sed ut puniat (*лат.*).

образом, Богу приписывается аффект гнева: во всяком случае такой гнев, как у Лактанция, который лишь исправляет, а не карает. Но сразу же после этого Марий определяет гнев как «движение души, желающее покарать и отомстить»[434]. Однако в соответствии с этим гнев Бога, который не карает, на самом деле не является собственно гневом. Также и по существу совершенно исключено, чтобы неоплатоник абсолютному, в себе покоящемуся бытию мог приписать движение гнева. Даже и в том случае, если он относил высказывания *Писания* к Логосу — что вполне мыслимо, — ἀπάθεια его собственной сущности оставалась для него вне всяких сомнений. Следовательно, он никак не мог понимать гнев буквально. Место в комментарии к *Посланию к Ефесянам* равным образом производит такое впечатление, словно он отсылает к более подробному рассмотрению, которое для нас потеряно. Там он мог достаточно ясно высказать свое воззрение, так что в дальнейшем мог защищать человеческий гнев посредством аналогии с божественным, несмотря на их фактическое различие. Мы тем более имеем право сделать такое предположение, что τέκνα φύσει ὀργῆς[435] (*Еф.* 2:3) в комментарии col. 1254 он истолковывает точно так же, как и Григорий Назианзин: «Но чада кого? Не Бога, но гнева, который Ему противник, ведь [Он] воздвиг нас себе из материи»[436].

**Фирмик**. В остальном, конечно, в последующее время встречается достаточное количество людей, которые, как и Киприан, свободно говорят о гневе Бога[437], и даже философ Фирмик не боится в своем труде *Об ошибочности языче-*

[434] *Комм.* к 4, 31, col. 1282: animi motus cum ulciscendi libidine atque puniendi (*лат.*).

[435] По природе чада гнева (*др.-греч.*).

[436] Sed filii cuius? non dei sed irae, ipse enim adversarius, qui est ira, nos ex materia sibi vindicaverat (*лат.*).

[437] Я назову Люцифера (*de Athanasio* II. 20), Оптата (I. 22; III. 2), Зенона Веронского: tr. I. 15, 2 (который, однако, в tr. II. 19 оспаривает, что vultus

*ских верований* (который, правда, рассчитан не столько на язычников, сколько на цезарей[438]) в самом конце, в качестве тяжелой артиллерии приводит места *Писания*, где всем, кто служат идолам или терпит в своей среде таковых, грозит Божий гнев[439]. Однако в этом случае налицо лишь однократное использование библейских мест для определенной практической цели, из чего еще нельзя делать заключений о богословских воззрениях автора.

**Влияние спорных христологических вопросов. Иларий**. Дискуссии о гневе Божием вообще становятся теперь редки, однако у римлян особенно видно, что христологические споры настоятельно и неуклонно вели к ἀπάθεια Бога. Именно поэтому Лактанция вскоре либо предают полному забвению, либо игнорируют. Уже Фебадий говорит, что ариане потому так акцентировали аффекты Христа, что «скорее кто-то поверит из-за этого, чем сочтет достаточным бесстрастность»[440]. Еще более резко поступает Иларий, который посредством истолкования пытается свести на нет реальность аффектов даже и у Христа. При этом он явственно обнаруживает еще и другое влияние. Не философское образование — едва ли он обладал им в значительной мере[441], —

---

passibilis (*лат.*: страстная личина) человека может представлять собой образ Божий).

438 Сыновей Константина Великого. — *Примеч. ред.*

439 *Об ошибочности языческий верований*, 28, особ. § 12: ecce in ipso indignationis impetu moderata rursus voce persuadet et irarum suarum comprimit stimulos (*лат.*). — «Вот, в этом самом порыве негодования он снова убеждает спокойным голосом и сдерживает порывы своего гнева». Он отсылает цезарей к *Иез.* 2:8 и 57:6; *Иер.* 25:6, а затем (29) — к *Втор.* 13.

440 *Книга против ариан,* 5: ne quis illum ex eo crederet, quem impassibilem satis constet (*лат.*).

441 Конечно, такое предположение делается большинстовом исследователей — на том основании, что он сам в начале трактата *О Троице* упоминает, что философия и *Ветхий Завет* не смогли дать ему полного удовлетворения. Однако это всего лишь литературная форма введения, а отнюдь не автобиографическое замечание. Как раз именно в самом раннем

но скорее влияние александрийской теологии привело его в экзегезе к тому, чтобы делать столь сильный акцент на бесстрастии Бога. Он следует александрийцам, когда из совершенной, вечно равной себе природы Бога выводит невозможность страстей[442], когда гнев Божий перетолковывает как субъективное сознание вины грешника[443], когда усматривает в раскаянии Бога лишь человечески-понятное обозначение[444]. Еще более определенным образом, нежели Ориген, он при этом совершенно верно обращает внимание на то, что когда угрожают будущим гневом Бога, то это полностью исключает мысль о некоем физическом процессе, вызванном моментальным импульсом. В комментарии к *Пс.* 2 он говорит об оружии, которое Бог держит наготове против упорствующего и закосневшего грешника: «Если оно подготовлено для тех, кто должен сгореть, то не во вспышке гнева, а от взвешенного решения Бога»[445]. Напротив, по всей видимости, на римскую теологию он опирается, когда в комментарии к Матфею использует старое заключение о том, что страдание есть преддверие гибели (Vorstufe des Unterganges). Во введении к своему разъяснению эпизода в Гефсиманском саду он говорит (31, § 2) о божественной субстанции: «Если [Ему] грустно от страха, если [Он] слаб от боли, если трепещет вблизи смерти, вечность будет подвержена порче, и, следовательно, впадет в порчу как следствие своих многочисленных слабостей»[446]. Здесь, по всей види-

---

труде я не усматриваю никаких философских влияний. Известное место о телесности души (Комм. к *Мф.* 5 § 8) восходит к Тертуллиану.

[442] К *Пс.* 2 § 13.

[443] Там же, § 17,

[444] Там же, § 40.

[445] § 18, 50, 21: quae quia praeparata habentur arsuris, non ex motu irae temporariae praeparantur, sed ea ex decreti constitutione temperatissima deus bonitatis suae aequabilitate moderatus est (*лат.*).

[446] quae si ad metum tristis est, si ad dolorem infirma, si ad mortem trepida, iam et corruptioni subdita erit et incidet in eam totius infirmitatis affectio. erit ergo

мости, он следует за Арнобием, поскольку Тертуллиан и Новациан оспаривают справедливость этого заключения. Акцент на том, что любое изменение ἄτρεπτος φύσις (неизменной природы) является немыслимым, впервые появляется только в споре с арианами.

**Амвросий**. Всецело бесспорным является бесстрастие Бога также и для Амвросия, который в этом пункте выказывает себя последователем греческого богословия. «Бог же не подвержен страстям, как и гневу, ибо бесстрастен, но ввиду того, что он вершит наказание, его можно видеть разгневанным. Мы это знаем, ибо сами привыкли наказывать с душевным волнением»[447]. Как мы в обыденной жизни говорим: «Он ощутил на себе гнев закона», — так же и в случае с Основоположником всех законов *Писание* говорит о гневе там, где имеет в виду его карающую власть (к *Пс*. 37:2)[448]. *Писание* поступает так лишь для того, чтобы мы видели: наш грех настолько велик, что по видимости способен привести в гнев даже бесстрастного Бога[449]. Следует судить, исходя

quod non erat ... ac sic aeternitas demutata in metum si potest esse quod non erat, poterit perinde hoc quod in ea est aliquando non esse (*лат*.).

[447] Non enim deus passioni patet, ut irascatur, cum sit impassibilis, sed quia vindicat, videtur irasci. Nobis hoc videtur, quia ipsi cum commotione vindicare consuevimus (*лат*.).

[448] Цицерон (*Об обязанностях*, I. 89) выступает против учения перипатетиков, утверждая, что гнев полезен для наказания. Illa vero omnibus in rebus repudianda est optandumque, ut ii qui praesunt rei publicae, legum similes sint, quae ad puniendum non iracundia sed aequitate ducuntur (*лат*.). — «Гнев нужно во всех случаях отвергать, и нужно желать, чтобы те, кто стоит во главе государства, уподоблялись законам, которые побуждает к наказанию не гнев, а справедливость». Сенека (*О гневе*, I. 16, 6) говорит в той же самой полемике: «Iracundia opus est ad puniendum». Quid tibi lex videtur irasci iis, quos non novit? .. illius itaque sumendos est animus, quae non irascitur sed constituit (*лат*.). — «Гнев необходим для наказания. — Неужели тебе кажется, что закон гневается на тех, кого не знает?.. Мы должны перенять дух закона, который не гневается, а постановляет». Обычному сознанию, конечно, был близок lex irascitur (гневающийся закон).

[449] *О Ное и ковчеге*, 4, 9; о *Быт*. 6:6: tamquam eo usque culpa increverit, ut etiam deus, qui naturaliter non movetur aut ira aut odio aut passione ulla,

именно из этих фрагментов, если и в споре с новицианами, которые «говорят, что утверждают это, чтобы не показалось, будто они делают Бога изменчивым, если Он прощает тем, на кого прежде гневался»[450], — Амвросий удовлетворяется указанием на то, что Божий гнев везде сопровождается любовью и имеет своей целью не месть, но воспитание. Для полемики здесь не было необходимости вдаваться в рассмотрение вопроса о том, что представляет собой гнев Бога по существу. Упомянуть следует еще лишь о том, что в отношении антропопатизмов *Ветхого Завета* он употребляет особенно частое у Златоуста выражение συγκαταβαίνειν[451].

**Иероним.** Руфин и Иероним всецело находятся под влиянием Оригена, и здесь Иероним также мог держаться последнего, ничуть не опасаясь за репутацию ортодоксии. Хорошо известное ему сочинение Лактанция о гневе Божием (*Комм. к Еф.* 4:26) ничего не могло здесь изменить. По временам сюда примешиваются мысли, которых мы еще не находим у Оригена[452], однако самостоятельные взгляды можно обнаружить вновь лишь у Августина, и здесь еще раз имеет смысл попробовать вывести его воззрение относительно гнева Божия из его общего мировоззрения.

---

provocatus ad iracundiam videatur (*лат.*). — «Сообразно росту вины, Богу, который по природе не подвержен ни гневу, ни ненависти, ни какой-либо страсти, приходится выглядеть разневанным».

[450] *О раскаянии*, I. 5: aiunt ideo se ista adserere, ne mutabilem deum facere videantur, si his quibus fuerit iratus ignoscat (*лат.*).

[451] Сопутствовать; согласовываться, совпадать (*др.-греч.*).

[452] *Комм.* к *Иез* 65:6. Гнев, раскаяние и т. д. надлежит tropice (фигурально) понимать как око и руку Божию, non quo his pateat perturbationibus, qui eas dono gratiae suae exstinguit in nobis (*лат.*) — «кто открывается смятению, тот сам в себе тушит дар Его благодати». Это мысль, имеющая свои параллели в высказываниях монахов, особенно Макария. Далее он выводит, что гнев у Бога не есть ulciscendi libido (мстительная страсть), но происходит из бесстрастной любви. В *Толковании на книгу Иова*, 19; 11 он приводит истолкование: furor dei hoc loco potest diabolus ipse intellegi (*лат.*). — «Ярость Бога — это то, что может осознать лишь дьявол».

**Августин**. Ни одному из римских отцов Церкви не удавалось столь эффективно сплавить основные мысли идеалистической философии с христианским учением, как Августину. Конечно, и он изучал в оригинале лишь немногие сочинения Платона, и потому Марий Викторин превосходит его в знании философии. Зато последний всегда остается философом, интересующимся преимущественно метафизикой. Для Августина же, напротив, всегда стоит вопрос: как мне достичь блаженства? Грех и вина человека и милость Бога всегда остаются средоточием его чувства и мысли. Именно благодаря этому он стал богословом, определившим развитие последующей эпохи.

С этого момента он вступил в острейшее противостояние с философией, и никто кроме него не выступал столь остроумно и беспощадно против догмы об αὐτάρκεια[453] мудрого, вместе с которой стояла и падала позднейшая философия, в особенности Стоя и эпикурейство. Однако при всем том он продолжал оставаться тем же самым человеком, которого стремление понять положения веры, данные в *Писании*, в согласии с разумом привело некогда в объятия манихеев. Если позднее он и осознал, что они не исполняют своих обещаний, то этим он был обязан своему изучению неоплатонизма, и манихеев он отвергает теперь, желая придать церковному учению рациональный контекст.

Он переводит в христианскую плоскость учение о двух мирах. Мы живем в мире преходящего, изменчивого, несовершенного, однако наш собственный дух — высшее из того, что есть в этом мире — указывает нам на более высокое: на то, что возвышается надо всяким изменением и надо всякой индивидуальной ограниченностью, на истинное бытие, единственно ценное, которое есть Божество. Все земное обладает бытием лишь в силу того, что сотворено в соответствии с содержащимся в божественном разуме первооб-

[453] Самодостаточности (*др.-греч.*).

разом, и имеет ценность лишь в силу того, что причастно божественному. Иметь часть в Боге, лицезреть его — есть поэтому самая первая цель человека: цель, которой он, однако же, достигает в полной мере лишь в сфере потустороннего. И, таким образом, противоположность материального и нематериального перекрывается противоположностью божественного и человеческого, вечного и временного. И если Платон нашел посредника между противоположностями в Эросе, в тоске души по сверхчувственному миру, то и Августин может указать на такого посредника, однако совсем иного рода. Это Verbum Dei (Слово Божие), которое образовало одно существо с человеком именно в намерении соединить между собой временное и вечное, очистить людей от временнóго несовершенства и через веру, опосредующую познание этого мира, предуготовить их к умственному лицезрению Бога в потустороннем[454].

Правда, эти мысли образуют лишь фон, задний план, от которого отличается чисто христианское воззрение Августина. Бог для него не есть лишь абсолютное бытие, он есть также deus meus[455] конфессий, живая личность, к которой может воззвать человек из глубины своего — исполненного греха и страданий — бытия; Христос не есть всего лишь связующее звено между временем и вечностью, но — Спаситель, воплощение коего есть высочайшее доказательство любви Бога и единственная гарантия спасения души. Насколько же важны эти мысли для Августина, можно видеть из того, что в тех местах, где он изображает посредническую роль Христа, он неоднократно с определенностью ссылается на постулат Платона (разумеется, в переводе Цицерона): «Как сущность относится к становлению, так истина относится к вере» [456]. И если мы хотим обрести верную перспективу для

---

[454] *О Троице*, IV. 18, 24.

[455] Мой Бог (*лат.*).

[456] *Тимей*, 29c: ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια (*др.-греч.*).

рассмотрения мировоззрения Августина, то здесь никак нельзя выпускать из виду задний план картины[457].

Именно для вопроса о гневе Божием эти мысли имеют решающее значение. Из верного представления о Боге для Августина вытекает также и дальнейшая неспособность его к страданию[458]. Отсюда он направлял свои самые острые нападки против неоплатонического учения о демонах, и отсюда же происходит его убежденность в несостоятельности дуализма манихеев. И даже если последние обращались к ветхозаветным местам, когда речь заходила о гневе Бога, это мало его смущало. Ведь он мог попросту сослаться на то, что оригеновская доктрина возвысилась до общецерковного учения. «Совсем иначе, нежели вы думаете, мы понимаем *Закон* и *Пророков*. Отстаньте же, наконец, от вашего заблуждения! Бог, коего мы почитаем, не знает ни раскаяния, ни зависти; он ни в чем не нуждается, он не легковерен и не жаждет крови ни человека, ни животного... Всё, против чего вы со всей серьезностью и со всем многословием направляете ваши нападки, суть не более чем глупые измышления[459]. Нас эти нападки отнюдь не касаются, ибо вы всего лишь с превеликой глупостью и ревностью стремитесь разрушить старушечьи фантазии и ребяческие представления. Те из вас, кто позволяет соблазнить себя такими словами,

---

[457] Даже в первом трактате к Иоанну (§ 8) он говорит о Боге, обращаясь к большой общине, как о substantia viva perpetua omnipotens infinita (*лат.*) — «вечноживой, бесконечной, всемогущей сущности».

[458] *О граде Божьем*, 12, 18:. Nobis fas non est credere aliter affici deum, cum vacat, aliter cum operatur, quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe, qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur (*лат.*: Нам же не пристало думать, что в одном расположении находится Бог, когда Он покоится, и в другом, когда действует; потому что о Нем нельзя сказать даже того, чтобы Он был в том или ином расположении, как будто бы в Его природе может происходить нечто такое, чего не было прежде. Ибо кто имеет то или другое расположение, тот, очевидно, испытывает известное состояние, а все то, что испытывает подобное, изменяемо).

[459] Это, пожалуй, преувеличение.

не выносят приговора церковному учению, но лишь обнаруживают, что не знакомы с ним»[460]. Мы чтим «Бога... ревнивого не из-за буйной страсти, а из-за безмятежной добродетели... не того, кто яростен человеческим гневом, но тем, что согласно принятому использованию языка называется гневом»[461]. Здесь попросту имеет место tropica locuto[462] (*О граде Божьем*, 14, 11). Также и философы (т. е. Стоя) теоретически весьма четко различают между πάθη и соответствующими εὐπάθειαι[463], и тем не менее в их сочинениях можно найти бесчисленное количество мест, где metus[464] стоит вместо cautio[465], а laetitia[466] — вместо gaudium[467]. Следует ли удивляться, если *Ветхий Завет* — вследствие ли своеобразия выражения в изначальном языке, или же как результат неверного словоупотребления для облегчения понимания человеку — употребляет имена аффектов в отношении Бога?[468] Во всех подобных случаях нам не следует мыслить специфически человеческого, беспокойного страстного движения. Кто отказал бы Богу в сострадании? И, тем не менее, в случае с ним нельзя представлять себе человеческое сострадание, поскольку оно всегда связано с miseria cordis[469]. «Точно так же, как то, что определяется как гнев Божий, является не страстью души, а способностью к

[460] *О нравах католической церкви и о нравах манихеев*. I. 10, 16.

[461] *Против Фавста*, 22, 21 (где он, начиная с 14, опровергает приведенные в 4 аргументы манихеев): deum ... nec livida perturbatione sed tranquilla bonitate zelantem ... nec ira velut humana turbide saevientem sed propter iudicandi vigorem certo usu locutionis ira nominatur (*лат.*).

[462] Фигуральное выражение (*лат.*).

[463] Наслаждениями, удовольствиями (*др.-греч.*).

[464] Страх (*лат.*).

[465] Осторожность, осмотрительность (*лат.*).

[466] Веселье, ликование (*лат.*).

[467] Радость, наслаждение (*лат.*).

[468] *Против Фавста-манихея*, 22, 18.

[469] Сердечной болью (*лат.*). Ср.: Климент. *Строматы*, II. 72.

наказанию, так и ревность Бога — это не та мука души, которую муж обычно испытывает к своей жене или жена по отношению к мужу, но безмятежный и очень исренний акт справедливости»[470], в силу которого он не оставляет без наказания отпадение человека. Даже тогда, когда мы читаем о сожалении Бога: «поэтому откажется от этих недостатков, вытекающих из человеческой немощи и невежества, и останется только желание не оставлять вещи такими, какими они были прежде»[471]. Как предшествующее, так и последующее состояние суть при этом «вечный, безмятежный и справедливый суд, которым Бог неизменной волей устраивает все изменяющиеся вещи»[472]. Даже в отношении долготерпения Божия будет верно то же самое. «Это правда, что слово “терпение” происходит от “страдания”, но, хотя правда, что Бог никоим образом не может страдать, однако по вере, чтобы обрести спасение, исповедуем, что Бог терпелив»[473]. Его следует оценивать так же, как и аффекты. «На самом деле, мы не испытываем ничего, что не соединено с беспокойством, хотя абсурдно думать, что божественная природа, которая бесстрастна, чувствует беспокойство. На самом деле, Бог ревнует без зависти, злится без волнения, имеет

[470] *Против Адиманта-манихея*, 11: Sicut ea quae dicitur ira dei non perturbatio mentis est sed potentia vindicandi, sic zelum dei non cruciatum animi <intellegimus?>, quo maritus adversus uxorem vel uxor adversus maritum torqueri solent, sed tranquillissimam sinceramque iustitiam (*лат.*).

[471] auferamus ista, quae de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid quemadmodum erat (*лат.*).

[472] *О различных вопросах к Симплициану*, II: perpetuo quodam et tranquillo aequitatis iudicio, quo deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit (*лат.*).

[473] Quamvis deus nihil pati possit, patientia vero a patiendo nomen acceperit, patientem tamen deum non modo fideliter credimus verum etiam salubriter confitemur (*лат.*).

сострадание без скорби, сожалеет, не раскаявшись ни в какой ошибке, претерпевает без какого-либо страдания»[474].

Эти утверждения высказываются безо всяких доказательств, и равным образом в экзегезе он попросту ставит перед собой вопрос: «Каким образом можно осознать гнев Божий?»[475] И отвечает на него кратко: «Чтобы не принуждать вас повторять это во всех отрывках, в которых Писание говорит нечто подобное, необходимо понимать, что Бог делает это не из-за умственного смятения, как человек»[476]. Тем не менее, он часто заводит речь на эту тему; и, в частности, когда гнев Бога был выведен на первый план в пелагианском споре, он счел необходимым изложить свою точку зрения, несмотря на то, что Пелагий также признавал ἀπάθεια Бога[477]. Однако гораздо более важным, нежели все эти места, является для нас то, что в самом начале *Исповеди* мы читаем обращение к Богу: «Ревнуюший и безмятежный, терпеливый и не страдающий, гневающийся и спокойный, меняешь Свои труды и не меняешь совета»[478]. Ибо здесь мы довольно отчетливо видим: даже там, где ему ближе всего

474 Введение в *О терпении*: Nihil enim horum nos sine molestia sentimus, absit autem, ut inpassibilem dei naturam perpeti ullam molestiam suspicemur. Sicut autem zelat sine aliquo livore irascitur sine aliqua perturbatione miseretur sine aliquo dolore paenitet eum sine alicuius suae pravitatis correctione, ita est patiens sine ulla passione (*лат.*).

475 Quemadmodum possit intellegi irascens deus? (*лат.*)

476 *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* (*Исследование о Пятикнижии Моисеевом, в семи книгах*), II. 10: quia non sicut homo per inrationabilem perturbationem, per omnia tenendum est, ubi tale aliquid scriptura dicit, ne de hoc eadem saepe dicenda sint (*лат.*).

477 К *Еф.* 4:30 он замечает: tristitia et ira et cetera huiusmodi in nobis passiones sunt, quia passibiles sumus, in deo vero dispensationes. Nos illa inviti patimur, ille voluntate ad nostram emendationem assumit (*лат.*). — «Печаль и гнев и прочее — среди наших страстей, потому что мы, Божьей волей, подвержены страданиям. И мы, претерпевающие не по своей воле, [Его] волей предназначены к исправлению».

478 I. 4, 4: zelas et securus es, paenitet te et non doles, irasceris et tranquillus es, opera mutas nec mutas concilium (*лат.*).

живая личность Бога, где он обращается к милосердной любви, где им всецело владеет чувство: «Взгляни, вот стою я, нищий и заслуживающий гнева», — он, тем не менее, почел бы за кощунство и осквернение любую попытку усмотреть в Боге какой бы то ни было аффект.

## ИТОГОВОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Итог нашему исследованию можно подвести весьма кратко. «Философский Бог» Маркиона, которого поначалу принимали за чужака, вскоре не только обрел право на жительство внутри христианской церкви, но и всецело вытеснил собою ненавистного Маркиону страстного Бога *Ветхого Завета*. Он был безоговорочно принят даже в среде римлян, правда, лишь в ходе и под влиянием христологических споров. В этой победе ничего не меняет также и тот факт, что далеко идущие выводы, сделанные Маркионом, были отвергнуты и — с помощью оригеновского искусства экзегезы — была найдена возможность сохранить авторитет *Ветхого Завета*.

Поразительна при этом та быстрота, с которой Церковь встала на новую для себя точку зрения, поразительно и то единодушие, с которым укрепились на ней все без исключения круги. Если мы спросим о причине этого явления, то естественно будет прежде всего ответить, что для эллинистического мышления представление о страстях Бога было столь же возмутительным, сколь естественно-природным оно являлось для иудаизма. Однако обратим внимание еще и на следующее: именно в данном отдельном вопросе лучше всего можно видеть, насколько сильное влияние оказывала философия на мышление христианских богословов, ибо указанное влияние не обошло стороной даже и мужей, не имевших к философии никакого непосредственного отно-

шения. В заслугу философской выучке следует поставить также и то, что вся проблема рассматривалась с верной точки зрения. К предмету подходили с позиции психологической и четко формулировали вопрос: мыслимы ли в Боге гнев и раскаяние как психологические процессы? Тем самым была создана твердая почва, на которой борьба противоположных воззрений могла вести ко всесторонне признаваемому результату.

## Пристяжение

# АФФЕКТЫ В ХРИСТИАНСКОЙ ПОЛЕМИКЕ ПРОТИВ ЯЗЫЧЕСКИХ БОГОВ

Взявшись проповедовать Благую Весть о явившемся Искупителе также и на путях язычников, христиане вскоре заметили, что здесь их ждет еще одно, иное противостояние, с каким они никогда не сталкивались у себя на родине. Здесь они имели дело не с ненавистью и ропотом своих соотечественников, которые с незапамятных времен противились заповеди Божией: здесь вообще приходилось бороться не с плотью и кровью, но с иными силами, что невидимой рукой организовывали борьбу, ведомую их сторонниками. Правда, христиане могли быть спокойны на тот счет, что эти противники не являлись собственно богами, ибо мертвые изображения божков, в конце концов, бессильны против живого Бога. Однако за идолами все же стояли реальные существа, и это весьма явственно ощущалось по тому влиянию, что они оказывали на своих приверженцев, а также по тем страданиям, которые они доставляли христианам.

**Языческие боги в Ветхом Завете**. Таково всегда было воззрение отцов. Конечно, давно миновали те дни, когда на богов других народов смотрели как на равноправных эло-

имов наряду с Яхве. Однако даже если пророки и сделали из Яхве единоличного мироправителя, а elohim превратили в elilim, т. е. низвели богов до божков, они все же никогда не сомневались в реальности этих ничтожеств. Их существование как раз и способствовало тому, чтобы в полной мере могло проявиться уникальное властное положение Яхве. Они были князьями и сильными мира сего, которым Он как наместникам доверил народы; они были Его служителями точно так же, как ангелы и прочие небесные воинства. Каким образом они относились к последним? Об этом долгое время были весьма смутные представления. Однако пришло время, когда возникла необходимость выразить собственные религиозные представления на чужом языке, и само собой должно было произойти так, что всё до сей поры лишь расплывчато и туманно обозначенное в чувстве обрело теперь более ясные очертания.

**Боги как** δαιμόνια[479]. Конечно, в случае с языческими богами это было верно лишь с одной стороны. Ибо в Септуагинте выражение из *Пс.* 95:5 было переведено как πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαῖμόνια[480], и таким образом было дано понятийное определение, которое четко отделяло языческих богов от ангелов[481]. Зато тем самым они все больше приближались к другому классу существ, стоящих между Богом и человеком: жутковатым соседям, которые именно в ту пору в высшей степени занимали народную фантазию. Ибо если прежде эти демоны никому особенно не были интересны, то теперь повсюду в равной мере ощущалось присутствие и действие таких духов-мучителей, причиняющих всяческий вред, коварно надругающихся над людьми и использующих их для удовлетворения своих страстей. Этим существам, которых до сей поры вообще не было принято называть ка-

[479] Здесь: бесы (*др.-греч.*).

[480] Все боги язычников — демоны (*др.-греч.*).

[481] Однако это не помешало тому, чтобы позднее — начиная с Филона — демоны вновь были отождествлены с ангелами.

ким бы то ни было общим именем, теперь, при переводе на греческий, было без долгих раздумий присвоено наименование δαίμονες. Если 70 толковников тем же самым выражением обозначали и языческих богов, то ближайшим поводом к этому послужило то, что сближение между обоими классами произошло еще раньше. Ибо когда в *Пс*. 105:37 говорится, что евреи приносили своих детей в жертву ?, то, без сомнения, здесь имеется в виду культ Молоха, и чужие божества ставятся в один ряд с этими демонами (точно так же *Втор*. 32:17). Здесь такое отождествление было наиболее очевидным, поскольку речь шла о таких богах, которые в иных местах почитались и в самой стране и легко могли быть поставлены во взаимосвязь с местными демонами. Если же в этих случаях останавливались на переводе ἔθυσαν τοῖς δαιμονίοις[482], то можно было распространять это понятие также и на богов иных народов. Такое распространение являло собой нечто новое, однако в любом случае оно ничуть не противоречило народному восприятию. Возможно, однако, что здесь имело место также и осознанное стремление войти во взаимосвязь со спекуляциями греческих богословов.

**Платоновская концепция народных богов как** δαίμονες. **Платон**. Не многие эллины ощущали столь сильное отвращение к народным представлениям о богах как о подверженных страстям, продажных, руководствующихся произволом и легко падких на жертвы существах, как Платон, и поэтам приходится горько жалеть о том, что они в своих произведениях давали выражение народному восприятию. Когда затем, уже в старости, он решился дать образ лучшего (после его родины) государства, рассчитывая теперь уже не только на призванную к управлению элиту собственного народа, но ориентируясь на всеобщую духовность, — он пошел на серьезные уступки, не только допустив жертвы и мо-

[482] Принесли жертвы демонам (*др.-греч.*).

литвы, но и решительно потребовав их в своем произведении. Однако и будучи стариком, он все еще ощущает в себе подъем юношеского гнева, думая о людях, полагающих, что с помощью благовонных возлияний и дыма сжигаемых жертв можно достичь безнаказанности за совершенное злодеяние. Что можно было бы сказать о стерегущей овчарке, несколькими жирными кусками давшей подкупить себя волку и предавшей забвению интересы вверенного ей стада? Возможно, радость и боль могут склонить людей к совершению неправедных поступков, но божество недоступно подобным влияниям, и не одно лишь то неизменное божество, которому своим существованием обязана вселенная, но также и другие боги, зримое явление которых предстает нам в движении неба и его светил, вечно совершающемся по одним и тем же законам. Их величию воистину следует воздавать достойное почитание, пусть даже толпа и живет в привычных для нее представлениях народной религии[483].

Однако разве специальная форма богопочитания с жертвоприношениями и молитвами не имеет вообще никакого смысла? Не может ли быть так, что эти низшие народные представления необходимы для нравственного воспитания масс, и не могут ли они иметь свое основание в самом мироздании? Не может ли статься, что наивная детская вера, которую лишь заносчивый юноша-всезнайка с легким сердцем готов выбросить за борт, даже если отвлечься от веры в существование богов, все еще содержит в себе истинное зерно? Можно было двинуться по пути допущения таких мыслей. Когда в свое время Платон в *Пире* пожелал изобразить то стремление, которое помогает нам вырваться из плена явлений и дает возможность лицезрения вечной красоты и блага, его поэтическая фантазия привела ему на память народное представление о сущности, стоящей между Богом и человеком, и он изобразил коренящееся в сердце устрем-

[483] Ср.: Платон. *Законы*, X.

ление в виде демона Эрота. Без сомнения, тогда это был для него не более чем поэтический образ, однако с тех пор прошла целая человеческая жизнь, и ныне народные представления могли предстать для него в несколько ином свете. С живыми существами мы сталкиваемся повсюду там, где душевное вступает в связь с телесным. Не благодаря ли гармонии вселенной сделалось возможным, что нам приходится предполагать последовательность ступеней, предполагать, что между небесными ζῴα[484], за которыми мы безусловно должны признать божественность — именно поэтому никто не может спорить с тем, что вселенная полна богов (*Законы*, 899b), — и нами, людьми, стоят иные живые существа? Далее же ничто не мешало тому, чтобы привести эти опосредующие живые существа в соответствие с народными представлениями о демонах. Именно их, возможно, народ почитает в качестве богов, поскольку взгляд народа не в силах устремиться за их пределы, к подлинным божествам.

*Послезаконие.* Нельзя представить прямых доказательств того, что данная мысль занимала самого Платона, однако она, безусловно, представляла интерес для его учеников. Еще в *Послезаконии*, которое Филипп Опунтский вскоре после смерти Платона опубликовал, вероятно, используя сохранившиеся записи учителя, однако под собственным именем, демоны повсюду изображаются как реальные существа, стоящие между Богом и человеком. Именно они заботятся о человеческих судьбах, знают наши помыслы, любят доброго и ненавидят злого. Ибо им ве́домы радость и печаль, тогда как истинное Божество возвышается надо всеми аффектами, ограничиваясь мышлением и познанием. Поэтому люди должны оказывать демонам почести. Конечно, последние не могут требовать этого сами, ибо они суть всего лишь посредники между людьми и единственно совершенным Божеством.

---

[484] Живыми существами (*др.-греч.*).

**Ксенократ**. Гораздо более определенно эти взгляды развиты у другого ученика Платона — у Ксенократа. Благодаря соединению мистических склонностей с метафизической спекуляцией он стал основоположником учения о демонах. Для него не подлежит сомнению, что троичность, прослеживающаяся во всем мире, имеет место также и в тройственном соотношении: Бог — демон — человек. Те, кто отрицает существование демонов, тем самым столь же серьезно заблуждаются относительно взаимосвязи мира, как если бы желали устранить воздушный регион между небом и землей. Божество слишком возвышено для того, чтобы непосредственно вступать в общение с человеком. Для этого есть его служители, демоны, ἑρμηνευτικὸν γένος[485], существа, обладающие божественной силой, однако доступные для радости, страдания и человеческих πάθη. Именно они принимают от человека жертвы и молитвы, взамен возвещая ему будущее и посылая различные блага. Именно к ним на самом деле относится все то соблазнительное, что когда-либо говорилось поэтами о богах. Все эти οὐ θεῶν εἰσιν ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι[486], тогда как боги суть ἀπαθεῖς καὶ ἀναμάρτητοι[487]. При этом среди демонов, так же как и среди людей, существуют различия в нравственном отношении. Наряду с добрыми есть и злые демоны, несущие человеку вред; их следует избегать или умилостивлять при помощи отвращающих обрядов[488]. — Значение этого учения очевидно. Если некогда насмешник Аристофан использовал свое небесное кукушкино жилище (Wolkenkukuksheim) для того, чтобы перехватывать жертвы, приносимые людьми богам, то теперь с полной серьезностью между небом и землей учреждалось царство демонов, имеющее целью не только обо-

[485] Разъясняющий род (*др.-греч.*).

[486] Страсти и случайности свойственны не богам, а демонам (*др.-греч.*).

[487] Бесстрастны и безгрешны (*др.-греч.*).

[488] Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 25f.

нять дым человеческих жертвоприношений и выслушивать человеческие молитвы, но и ограждать мир богов от всех возможных соблазнов. Таким путем воздавали должное Божеству и, вместе с тем, получали возможность признать существование реального фона народной религии.

**Посидоний**. Семя, посеянное Ксенократом, взошло не сразу. Интерес к теории познания оттеснил в Академии его учение. Однако оно не было забыто совершенно, и когда наступило время могучего взрыва религиозного устремления, Ксенократа стали считать лучшим интерпретатором Платона. Сперва, по всей видимости, именно платонизирующий стоик Посидоний вновь обнаружил заинтересованность демонами. Он воспринял от Ксенократа много концепций, однако видоизменил его учение. Ибо если Ксенократ смотрел на демонов как на самостоятельных посредников между Богом и человеком, Посидоний отождествляет их с συγγενὴς δαίμων[489]: с богом, которого человек носит в своей груди, который уже здесь имеет способность освободиться от влияний окружающей жизни и по отделении от тела постепенно освобождается от всех чувственных примесей, становясь чистым демоном, а в лучшем случае — и самим Богом. Эти демоны затем начинают заботиться о душах, еще пребывающих в теле, поддерживают их в их нравственных сражениях и вступают с ними в контакт, когда те пребывают во сне[490], однако они не являются посредниками между Богом и человеком, ибо между тем и другим возможен также и непосредственный контакт; кроме того Посидоний далек от мысли приравнять их к божествам народной веры.

**Первые платоники эпохи Цезаря**. Вера в демонов является общей для абсолютно всех платоников эпохи Цезаря. Она в равной мере свойственна Плутарху, Максиму Тирскому и Апулею. Единого взгляда, однако, выработать не удалось:

---

[489] Врожденными демонами (*др.-греч.*).

[490] Ср., напр.: Цицерон. *О дивинации*, I. 64.

для этого элементы, лежащие в основании представлений о демонах, были слишком различны. Общим для всех является предположение Ксенократа, что демоны — это существа, посредующие между Богом и человеком, однако с этим предположением более или менее искусным образом соединяется мысль Посидония о душах умерших или также популярное в народе представление о том, что каждого человека сопровождает собственный демон[491]. Общей остается также и апологетическая тенденция, стремящаяся отвести неприятности от Бога и свалить их на демонов[492]. Если Плутарх при этом определенно следует Ксенократу, предполагая наличие злых демонов, к которым обращены отвращающие обряды (361b, 417c), то Апулей довольствуется тем указанием, что «иные» демоны радуются такому богослужению (14), а Максим вообще молчит о них. Сам факт того, что демоны первыми принимают от людей жертвоприношения, явствует не только из посреднической роли, которую они играют между Богом и человеком[493], но также из того, что Божество мыслится как возвышающееся над дарами подобного рода. Конечно, тем самым не сказано, что им также приносятся жертвы, но Плутарх все же сообщает: «Считается справедливым по отеческому закону почитать призываемых демонов-руководителей»[494], а Апулей говорит о дарах, почестях и молитвах, которыми можно склонить демонов на свою сторону.

Сущность демонов определяется их опосредующим положением, и Апулей выносит следующее обобщающее су-

---

[491] Апулей. *О божестве Сократа*, 13; Максим, 14, 5; Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 25, 6

[492] Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 25, 6; Апулей, 12, 3; у Максима последняя не слишком выражена, однако вполне согласуется с его общим направлением.

[493] Максим, 14, 8; Апулей, 4 ff.

[494] οὓς δαίμονας ὀρθῶς ἔχει κατὰ νόμον πατέρων ἡγουμένους καὶ ὀνομάζοντας σέβεσθαι (*др.-греч.*).

ждение: «Но все это и прочее того же рода вполне соответствует срединности демонов. Они находятся между богами и нами как по положению места, так и по нраву ума, имея общим с высшими бессмертие, с низшими — чувственность, ибо подобно нам они могут чувствовать все, что возмущает душу и ласкает, так что гнев их возбуждает, жалость сгибает, дары понуждают, мольбы смягчают, обиды ожесточают, почести умилостивляют и все прочее так же, как и нас, изменяет. Итак, охвачу все определением: род демонов — существа одушевленные, дух — разумен, душа — чувственна, тело — воздушно, время — вечно. Из пяти свойств, упомянутых мною, первые три — те же, что и наши, четвертое — их собственное, последнее — общее с бессмертными богами, от которых они отличаются, однако, чувственностью. Думаю, что я не ошибся, назвав их чувственными, поскольку они подвластны тем же, что и мы, волнениям души»[495]. Точно так же Халкидий по старому учению изображает демонов как «род, срединный между бессмертными и подверженными страданиям»[496], а Максим подробно доказывает: «Если бог бесстрастен и бессмертен, а человек смертен и подвержен страстям, то необходимо, чтобы между ними находилось либо бесстрастное смертное, либо страстное бессмерт-

[495] Sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. Sunt enim inter nos et deos ut loco regionis ita ingenio mentis interciti, habentes communem cum superis inmortalitatem cum inferis passionem. Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta vel incitamenta, ut ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et contumeliis Исх.asperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum varient; quippe ut fine conprehendam daemones sunt genere animalia inБыт.io rationabilia animo passiva corpore aëria tempore aeterna ... Quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem quibus nos turbationibus mentis obnoxii (*лат.*).

[496] genus medium immortale et obnoxium passioni (*лат.*).

ное»[497] (при этом, конечно, первое исключается как невозможное).

ἀθάνατοι καὶ ἐμπαθεῖς?[498] Тем более поразительно, что Плутарх (*Об упадке оракулов*, 16) вместе с ἀπάθεια считает необходимым отказать демонам также и в ἀφθαρσία. Эта разница особенно интересна, если вспомнить, что — согласно заключению Карнеада, которое признавали Панэций, Посидоний и вообще все позднейшие, — ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές есть бессмыслица. Таким образом, ясно, что учение, которое именно в этом сочетании и усматривало сущность демонов, должно быть более ранним, и наиболее вероятно, что именно под давлением указанного аргумента Плутарх счел себя вынужденным отказаться от идеи вечности демонов, тогда как в иных случаях сохранял верность старому учению. Однако этому противоречит тот факт, что именно Плутарх (13 ff.) основывается на собственном учении Ксенократа, и уже согласно этому учению должен признавать за демонами πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν[499]. Поэтому, вероятно, будет все же лучше предположить две различных формы учения о демонах в старой Академии, одна из которых рассматривала демонов как смертные, а вторая — как бессмертные сущности[500].

Воздействие заключения Карнеада ощущается у Максима, когда он говорит: «Однако не каждый из демонов совершает всё, но действия разделены между ними, каждому свое; и это, конечно, означает подверженность страстям,

---

497 εἰ ὁ μὲν θεὸς ἀπαθὴς καὶ ἀθάνατος ὁ δὲ ἄνθρωπος θνητός τε καὶ ἐμπαθής, ἀνάγκη τὸ διὰ μέσου τούτων ἢ ἀπαθὲς θνητὸν εἶναι ἢ ἀθάνατον ἐμπαθές (*др.-греч.*).

498 Бессмертные и страстные? (*др.-греч.*).

499 Страсть смертного и силу бога (*др.-греч.*).

500 Однако мы не имеем безусловной уверенности в том, что слова ὥσπερ ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν (*др.-греч.*) — «как природа демонов, обладающая и страстью смертного, и силой бога», — все еще передают у Плутарха воззрение Ксенократа. Сомнительным выглядит для меня и тот факт, что Плутарх напрямую заимствует у Ксенократа.

из-за которой демон стоит ниже бога»[501]. С тем воззрением, что для демонов характерно ограничение одной определенной сферой действия, мы сталкиваемся и в иных местах, и в самом широком смысле такое ограничение есть πάθος. Однако, конечно, отнюдь не в этом заключается древний смысл ἐμπαθές. Сам Максим, пожалуй, не предполагал такого перетолкования, ибо в этом случае он выразил бы его гораздо более ясно. Напротив, с полным сознанием делает вывод из этого заключения Порфирий в трактате *О воздержании*. У него демоны имеют тело из пневмы, «пневма же, с одной стороны, телесна, страстна и тленна, а с другой — настолько тесно связана с душами, что их облик сохраняется более длительное время и является долговечным, но не вечным»[502]. Подобным же образом, видимо, следует понимать, когда Плотин, который для своей системы собственно вообще не нуждается ни в каких демонах, но все же делает уступку обычному взгляду[503], выражается следующим образом: «Итак, мы утверждаем и полагаем, что род богов бесстрастен, даймонам же прилагаем страсти и говорим, что даймоны следующие после богов вечные существа, но уже имеющие отношение к нам, находясь между богами и нашим родом»[504]. Ибо тем самым он, видимо, хочет сказать, что им не подобает истинная вечность.

В дальнейшем однажды была предпринята попытка справиться со все еще ощущавшимися трудностями. Порфирий, не чуравшийся даже и теургии (однако, безуслов-

[501] 15, 7: ἀλλ᾽ ούχὶ δαιμόνων πᾶς πάντα δρᾷ, ἀλλ᾽ αὐτοῖς διακέκριται τὰ ἔργα, ἄλλο ἄλλῳ· καὶ τοῦτό ἐστιν ἀμέλει τὸ ἐμπαθές, ᾧ ἐλαττοῦται δαίμων θεοῦ (*др.-греч.*).

[502] II. 37 ff.: τὸ δὲ πνεῦμα ᾗ μέν ἐστι σωματικόν, παθητικόν ἐστι καὶ φθαρτόν, τῷ δὲ ὑπὸ τῶν ψυχῶν οὕτως δεδέσθαι, ὥστε τὸ εἶδος αὐτῶν διαμένειν πλείω χρόνον, <πολυχρόνιον>, οὐ μήν ἐστιν αἰώνιον (*др.-греч.*).

[503] К этому добавляется еще и давление экзегезы Платона.

[504] *Энн.* III. 5. 6: τὸ μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομίζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, ἀιδίους λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους (пер. Т. Г. Сидаша).

но, одобрявший не всякие ее формы), однажды в открытом послании к представителю теургического направления Анебону предложил ряд каверзных вопросов, и среди них вопрос о том, не предполагают ли теургические обряды аффектов в Божестве наравне с демонами. Выдержанная в довольно ядовитом тоне апология теургии, позднее приписанная Ямвлиху,[505] окончательно устраняет здесь всяческие сомнения. В ней утверждается, что смысл всех этих обрядов состоит лишь в том, чтобы сделать человека доступным воздействию всегда готовых оказать помощь небесных сил. Все же последние, начиная с Божества и заканчивая демонами и самой человеческой душой, являются не только ἀθάνατοι (бессмертными), но также и ἀπαθεῖς (бесстрастными), к тому же приносящими ἀπάθεια.

Однако все эти воззрения совершенно чужды последующему времени. Мы теперь возвращаемся к нему и прежде всего вспомним, что в начале эпохи Цезаря боги народной веры рассматривались всеми платониками как доступные страстям демоны.

**Боги как** δαιμόνια **у христиан**. Таково было учение, господствовавшее в наиболее аристократическом научном направлении на тот момент, когда христиане начали свою литературную борьбу против язычества. Концепцию о том, что боги суть δαιμόνια, они естественным образом еще раньше переняли из иудаизма, и в *Новом Завете* последняя является уже вполне общепринятой (ср.: *1 Кор.* 10:20 и 22; *Иак.* 2:19 и др.). При этом происходило постепенное сглаживание различий между богами и собственно демонами. Ибо действие последних стали распознавать теперь уже не только в одержимости. Напротив, их влияние начали усматривать во всяком сильном движении воли и ума, и особенно, если такое движение было направлено против Бога. Подобное воздействие они могли оказывать лишь поскольку сами

[505] Речь идет о трактате *О египетских мистериях*, публикуемом в настоящем томе. — *Примеч. ред.*.

были доступны человеческим чувствам (или, еще того более, будучи духами гнева, скорби и т. д., являлись прямыми воплощениями таких чувств). Самой же большой смутой, посеянной в умах, был тот обман, что они являются богами и достойны почитания. Если же, с другой стороны, задавались вопросом о том, почему они желали такого почитания, то ответом, лежащим на поверхности, был тот, что они требовали жертвоприношений для удовлетворения своих чувственных склонностей. Вполне сходным образом звучало объяснение и в том случае, когда спрашивали, что двигало демонами в стремлении обрести жилище в одержимых: они нуждались в человеческом теле как органе, дабы удовлетворять свои желания. Ибо они являлись духами без тела, но с человеческими вожделениями[506].

Все это должно было постепенно вести к более точному разграничению понятий и описанию сущности демонов. Однако в самой природе подобных представлений заложено, что они необходимо остаются расплывчатыми и неопределенными. Правда, все христиане были едины в том, что для демонов столь же характерны человеческие чувства, как и их сверхчеловеческий, хоть и отнюдь не имматериальный организм. Однако с этим полностью совпадали ранее описанные учения о демонах платоников. Существенное различие, правда, состояло в том, что язычники смотрели на демонов как на полноправных посредников между Богом и человеком, тогда как в глазах христиан они представляли собой враждебные Богу силы, без всякого основания

[506] Климент. *Гомилии*, IX. 10. Также Порфирий у Евсевия (*Приготовление к Евангелию*, IV. 23, 3). Представление, пожалуй, уже старо. В *Гом.* IX. 10 говорится, что πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν ἡ ἔνδεια καὶ ἡ νηστεία καὶ ἡ κακουχία οἰκειότατόν ἐστιν βοήθημα (*др.-греч.*): «самое действенное средство для изгнания демонов — нужда и пост». Ибо если демоны не находят для себя никакой пищи, они покидают свое негостеприимное пристанище. К посту в особо трудных случаях добавляется также молитва. Лишь в этой связи мы впервые можем увидеть, что «сей род изгоняется только молитвой и постом» (Мф. 17:21; *Мк.* 9:29).

возомнившие, что имеют право на божественные почести. Однако и самим христианам все же пришлось задаться вопросом о том, каким образом место демонов вписывалось в божественный план мироздания, и вопрос этот доставил им немало головной боли. И было вполне естественно, что христиане — порой открыто, порой негласно — ссылались на то, что также и согласно воззрениям образованных греков боги народной веры были ἐμπαθεῖς δαίμονες[507] и сущностно отличались от ἀπαθὴς θεός (бесстрастного Бога).

**Полемика против богов-демонов**. Естественно, что эта мысль уже лежит в основе всех тех бесчисленных мест, где богов упрекают в их жажде жертв и приношений или ставят им на вид те или иные отдельные пороки. Однако за подобным оружием христианам совсем не обязательно было обращаться к философским арсеналам. Языческому же читателю, напротив, непременно приходила на ум философия, когда Аристид называл греческих богов παντοίων δούλους παθῶν и ὀργίλους καὶ ζηλωτὰς καὶ θυμαντικοὺς[508], или когда Иустин выводит, что демоны нуждались в этих жертвах, поскольку подпали под власть страстных желаний. На Божество их пороки были перенесены лишь поэтами. Подобным же образом и Татиан говорит о том, что демоны вместе со своим предводителем Зевсом подвластны судьбе и тем же аффектам, что и люди. Совершенно сознательно ищет связи с философией и Афинагор, когда он (сперва с помощью стихов, которые отчасти подобным же образом использовал еще Хрисипп[509]) показывает, что гомеровские боги не свободны от θυμός и ἐπιθυμία — двух главных аффектов у Платона, и затем продолжает, что даже у людей неумение справляться со страстными движениями считается недостатком достоинства и воспитания. При этом он уже формулирует

[507] Подверженными страстям демонами (*др.-греч.*).

[508] Рабами всевозможных страстей; раздражительными, ревнивыми и вспыльчивыми (*др.-греч.*).

[509] Ср.: Хрисипп. *Фр.* 904 (Arnim).

альтернативу: либо это боги, и тогда они бесстрастны, либо они подвержены страстям, и тогда они не боги, — присовокупляя затем к этому свое указание на то, что боги суть лишь демоны, что поняли еще Фалес и Платон.

Точно так же поступают и александрийцы. Климент при каждой возможности смеется над πάθη богов, называя их, как и Аристид, δοῦλοι παθῶν[510]. Он смотрит на них как на δαίμονες λίχνοι τε καὶ μιαροί[511], βδελυρὰ καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα[512]. Если греки приписывают богам аффекты, то их следует определять не иначе как антропоморфизмы, о которых негативно высказывался еще Ксенофан[513]. И когда Климент хочет провести различие между старой и новой набожностью, он говорит: «Ведь суеверие — страсть, страх перед демонами, свойственный распаленным чувственностью и исполненным страстями. А страх перед бесстрастным Богом, напротив, бесстрастен» [514]. Особенно поучительным, конечно, является спор между Цельсом и Оригеном. Цельс прямо исходит из того, что боги народной веры, которым предназначаются жертвы, суть демоны, и утверждает лишь, что они, будучи земными наместниками истинного Бога, имеют право на почитание и благодарность[515]. Он также открыто признает, что — согласно воззрению ученых мужей — многие демоны спускаются в земной регион, имеют ограниченные полномочия, и на них можно оказывать воздействие

---

510 Рабами страстей (*др.-греч.*). Ср.: *Протрептик*, II. 35, 26.

511 Преданных обжорству и порочных демонов (*др.-греч.*). Там же, 40, 30.

512 Отвратительных и нечистых духов (*др.-греч.*). Там же, 55, 43.

513 *Строматы*, VII. 841.

514 *Строматы*, II. 40: ἡ γοῦν δεισιδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὖσα ἐκπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν. ἔμπαλιν οὖν ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής (*др.-греч.*). Ср. также: *Протрептик*, II. 36, 27, где следует читать τούτοις οὖν εἰκότως ἕπεται <τὸ> τοὺς ἐρωτικοὺς ὑμῶν καὶ παθητικοὺς τούτους θεοὺς ἀνθρωποπαθεῖς ἐκ παντὸς εἰσάγειν τρόπου (*др.-греч.*). — «Итак, из этого естественным образом следует, что эти ваши боги любвеобильны и всяческим образом подвержены страстям, как и человек».

515 Сходным является также и воззрение позднейших иудеев.

посредством жертв и заклинаний[516]. И даже если теперь сам он оказывает предпочтение тому воззрению, что они лишены каких бы то ни было потребностей и радуются лишь благостному и боголюбивому умонастроению, мы все же не можем поставить Оригену в вину, если он придерживается иного воззрения и стремится поддержать его — указывая на учение платоников и Посидония о том, что даже и души умерших людей задерживаются поблизости от Земли лишь на время, необходимое для полного очищения от страстей (VII. 5)[517]. Прежде всего, конечно, Ориген тверд в том мнении, что, кроме истинного Бога, никому человек не обязан оказывать почитания — ни злым демонам, ни добрым духам (VIII. 55 ff.).

На этом он считает полемику законченной. Правда, он часто говорит в своих сочинениях о демонах, однако под ними подразумевает не богов, а силы, оказывающие влияние на волю и душевную жизнь человека и, в частности, поощряющие и развивающие в нем греховную склонность к аффектам. Такие воззрения в послеапостольскую эпоху мы встречаем повсюду. Последние естественным образом способствуют поддержанию и сохранению представления об ἐμπαθεῖς δαίμονες. Непосредственно они не имеют ничего общего с полемикой против богов: самое большее, что происходит, — это кто-нибудь время от времени (по примеру

---

[516] VII. 60. Следует читать: χρὴ γὰρ ἴσως οὐκ ἀπιστεῖν ἀνδράσι σοφοῖς, οἳ δή φασι διότι τῶν μὲν περιγείων δαιμόνων τὸ πλεῖστον <γένος> γενέσει συντετηκὸς καὶ προσηλωμένον αἵματι καὶ κνίσσῃ καὶ μελῳδίαις καὶ ἄλλοις τισι τοιούτοις προσδεδεμένον κρεῖττον οὐδὲν δύναιτ᾽ ἂν τοῦ θεραπεῦσαι κτλ. (*др.-греч.*). — «Ведь по справедливости не следует не верить мудрым мужам, которые говорят, что, с одной стороны, многочисленный род земных демонов соединенный со становлением и пригвожденный к нему, привязанный ко крови, дыму, пению и прочему тому подобному, не способен, пожалуй, ни к чему высшему, чем прислуживать, и т. д.». Противоположности к τῶν μὲν περιγείων (с одной стороны... земных) Ориген сознательно не принимает во внимание.

[517] Ср.: Плотин. *Энн.* IV. 7. 19; *Энн.* VI. 4. 16.

Павла) предостерегает от привлечения похотливых демонов посредством употребления идоложертвенного и предоставления им, таким образом, входа в свое сердце и власти над собственной волей[518].

**Влияние христианского воззрения на язычников**. То, что христианские воззрения не остались неизвестными образованным язычникам, мы можем предположить заранее. Эти воззрения отнюдь не обязательно должны были вызывать у последних одну лишь неприязнь. Напротив, имелись точки соприкосновения, проистекавшие из общего противостояния народной религии. Тот, кто сам был убежден в том, что «наилучшее жертвоприношение богам — чистый ум и бесстрастная душа»[519], кто понимал, как легко народ от принесения жертвы переходил к предположению о том, что боги продажны, и любое неправедное деяние может быть искуплено внешними средствами, тот не мог отказать нападкам христиан в некотором сочувствии. Сюда же добавилась новая волна пифагорейства, которое, по религиозным мотивам, вменяло в обязанность щадить душу животного и не одобряло кровавые жертвоприношения. В своем противостоянии этой форме богослужения они охотно использовали любые средства, которые могли быть полезны, и, похоже, не преминули поучиться у христиан.

**Платоник у Порфирия** (*О воздержании*, II. 37). Порфирий, являющийся для нас главным представителем данного направления, приводит в трактате *О воздержании* (II. 37–43) воззрение своего более раннего собрата по умонастроению относительно жертвенного культа и демонов. Последний исходит из понятия о высшем Боге, не нуждающемся ни в чем из внешних вещей. Столь же мало нуждается в них мировая душа, которая также недоступна для всякого πάθος. Видимым богам, космосу и небесным светилам подобает

---

518 Климент. *Гомилии*, XI. 15.

519 Порфирий. *О воздержании*, II. 61: θεοῖς ἀρίστη ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής (*др.-греч.*).

возносить благодарность посредством принесения бескровных жертв. Ниже их находятся демоны, относительно которых бытует убеждение, «что они могут причинить и вред, если рассержены тем, что оказываются в пренебрежении и не получают узаконенного служения, и, напротив, могут благодетельствовать тем, кто расположил их к себе молитвами и молениями, жертвоприношениями и сопутствующими действиями»[520]. Однако данное воззрение нуждается в разъяснении, тем более что оно дало повод к обвинениям. Демоны являются долгоживущими духами с телом из пневмы, обитающими в пространстве под Луной. Из них добрые отчасти имеют определенную сферу действия во благо человека, отчасти являются посредниками между Богом и человеком. Остальные являются злыми духами, находящимися во власти устремлений, коренящихся в их теле из пневмы; они приносят эпидемии и неурожай, внезапно нападают на человека, вызывают болезни и пробуждают всевозможные страсти. Самое же большое их коварство состоит в том, что все несчастья, учиняемые ими, они сваливают на истинных богов, а то и на верховного Бога[521], производя у людей впечатление, что причиной тому — гнев богов. «А эти и подобные вещи они творят, желая увести нас от правильного представления о богах и обратить к ним самим. ... Ибо ложь им сродни. Ведь они хотят быть богами, а предводительствующая ими сила хочет казаться величайшим богом. Они радуются возлиянию и запаху от сжигаемых жертв, благодаря которым утучняется их пневматическое и телесное на-

---

[520] 37: ὡς ἄρα καὶ βλάπτοιεν ἂν εἰ χολωθεῖεν ἐπὶ τῷ παρορᾶσθαι καὶ μὴ τυγχάνειν τῆς νενομισμένης θεραπείας καὶ πάλιν εὐεργετοῖεν ἂν τοὺς εὐχαῖς τε αὐτοὺς καὶ λιτανείαις θυσίαις τε καὶ τοῖς ἀκολούθοις ἐξευμενιζομένους (*др.-греч.*).

[521] 40: ἓν γὰρ δὴ καὶ τοῦτο τῆς μεγίστης βλάβης κτλ. (*др.-греч.*). — «Ведь он один и, конечно, к нему возводится величайший вред и т. д.». Ср.: Тертуллиан: cum variis erroribus, quorum iste potissimus, quo deos istos captis et circumscriptis hominum mentibus commendat (adspiratio daemonum) (*лат.*). — «Различные заблуждения, главное из которых то, что они, пленяют и обольщают души людей (демоническим дыханием)».

чало. ... Вот почему благоразумный и рассудительный муж поостережется совершать такие жертвоприношения, через которые он привлечет к себе этих демонов»[522]. Он предпочтет избежать кровавых жертв и сохранить чистоту сердца; это есть наилучшая защита против их нападок[523].

Представление о демонах, разворачиваемое здесь, всецело отличатся от того, что мы прежде могли наблюдать у платоников. Разделение между добрыми и злыми демонами присутствовало, правда, еще у Ксенократа. Однако злые, по существу, служили лишь для оправдания отвращающих обрядов, или для того, чтобы на них можно было списывать чрезвычайные происшествия (Плутарх. *Об упадке оракулов*, 14). Здесь же они находятся в центре внимания и обладают гораздо более широкой сферой действия — в особенности благодаря своему влиянию на жизнь человеческой души; они представляют собой твердо организованное царство с предводителем во главе, и прежде всего они превратились во боговраждебные силы, которые сами представляются богами и переманивают к себе людей, отрывая их от истинного божества. Такие отклонения невозможно объяснить из одной лишь тенденции рекомендовать бескровные жертвоприношения. Ибо для этого, как и в случае с отвращающими обрядами, было бы достаточно того утверждения, что кровные жертвы служат для оказания воздействия на злых духов в мирских вещах, и что чистый человек может их избегать. Расширение же сферы их действия, т. е. утверждение о том, что они сами желают быть богами, оставалось бы при этом без объяснения. И напротив, все сразу

---

522 ταῦτα δὲ καὶ τὰ ὅμοια ποιοῦσιν μεταστῆσαι ἡμᾶς ἐθέλοντες ἀπὸ τῆς ὀρθῆς ἐννοίας τῶν θεῶν καὶ ἐφ᾽ ἑαυτοὺς ἐπιστρέψαι (40) ... τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον. βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος· οὗτοι οἱ χαίροντες λοιβῇ τε τε κνίσῃ τε, δἰ ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν πιαίνεται (42) ... διὸ συνετὸς ἀνὴρ καὶ σώφρων εὐλαβηθήσεται τοιαύταις χρῆσθαι θυσίαις, δι᾽ ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους (*др.-греч.*).

523 Ср.: Климент. *Гомилии*, XI. 15.

же становится ясно, если мы скажем, что развернутая здесь картина до последних мелочей соответствует той, которую дают христианские апологеты в отношении богов-демонов (особенно Тертуллиан: *Апологетик*, 22, из которого поэтому приводятся некоторые параллели).

Повсюду там, где в первые века имеют место соприкосновения между христианами и язычниками, мы обычно склонны рассматривать последних как действующую сторону. Однако следует предположить, что могучее движение христианства не могло не оказать в свой черед влияния на конкурирующее течение, и здесь не будет ничего удивительного, если мы представим платоников в качестве воспринимающей стороны.

**Порфирий**. В демонологии самого Порфирия христианское влияние прослеживается совершенно четко, ибо кроме демонов он говорит также и об ангелах, а из числа последних в свою очередь выделяет ἀρχάγγελοι[524]. Негреческим является также и то представление, которое он разворачивает в сочинении *О философии из оракулов*. Ибо здесь он заявляет: «В самом деле, и тела наполнены ими: ведь они особенно любят разнообразную пищу. Ибо, когда мы едим, они приближаются и держатся возле тела, и вот для чего очистительные обряды — не ради богов главным образом, но чтобы эти демоны удалились. А особенно они любят кровь и нечистоты и наслаждаются ими, проникая в употребляющих это»[525]. И когда он выводит, что всякое желание есть

[524] *Послание к Анебону*, 10, 16; Прокл. *Комм. к Тим.*, 47a.

[525] καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων· καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποι<κίλ>αις τροφαῖς χαίρουσι. σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι, καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἁγνεῖαι, οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προηγουμένως, ἀλλ᾽ ἵν᾽ οὗτοι ὀποστῶσι. μάλιστα δ᾽ αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις (*др.-греч.*). Ср.: Порфирий, *О воздержании*, II. 42: ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσιν ποικίλως ἀπὸ τῶν ποικίλων (*др.-греч.*). — «Ведь оно живет парами и воскурениями, разнообразно благодаря разнообразным».

их дело, что именно они во время συναπόλαυσις[526] заставляют человека издавать неартикулированные звуки, — то здесь, очевидно, в основе лежит восточное представление об одержимости, а объяснение действия демонов — совершенно такое же, как у Климента (*Гом*. IX. 10).

**Евсевий**. Как некогда Ксенократ свалил всё несущее соблазн с богов на демонов, точно так же теперь излагатель Порфирия использовал злых демонов в качестве козлов отпущения, дабы иметь возможность сохранить почитание добрых. Это, конечно же, нисколько не помогло. Ибо как только одна позиция была сдана, христиане вновь продвинулись по всему фронту, и Евсевий прямо обозначает в качестве темы пятой книги своего *Приготовления к Евангелию* доказательство того, что языческие боги не суть ни боги, ни добрые духи, но злые демоны, задерживающиеся в земном регионе, подверженные аффектам и вынужденные питаться кровью и жертвенным дымом. Он поставил себе задачу продемонстрировать это на материале сочинений самих языческих богословов; при этом он двинулся в верном направлении, приведя полностью целые разделы из Плутарха и Порфирия, которые могли быть использованы для подкрепления его утверждений (V. 4–17). Он заканчивает свое рассуждение словами: «По причине всего этого, мы полагаем, ясно доказано, что боги изобличены в том, что они сами являются некими земным и любострастными демонами»[527]. Ему действительно удалось произвести на христианских читателей такое впечатление, так что Кирилл и Феодорит в свою очередь использовали для своих целей те же самые места. И если в дальнейшем со времен Евсевия нападки на демонический характер языческих богов в целом становятся редки, то данный факт свидетельствует лишь о том, что подобную борьбу считали излишней. «Нам нет нужды ума-

[526] Совместного наслаждения (*др.-греч.*).

[527] V, 15, 3. 6: διὰ δὴ τούτων ἁπάντων ἡγοῦμαι σαφῶς ἐληλέγχθαι, ὡς ἄρα περίγειοί τινες καὶ φιλοπαθεῖς δαίμονες ἥλωσαν αὐτῶν ὄντες οἱ θεοί (*др.-греч.*).

лять достоинство и доказывать низменность божеств, или, точнее, демонов, почитаемых язычниками (ибо последние сами называют их таким именем). Их собственные богословы указывают на то, что их боги преисполнены страстей, внутреннего раздора и множества пороков и подвержены изменениям»[528].

**Тертулиан**. Из римлян подробную теорию губительного действия демонов дал Тертулиан в своем *Апологетике*. Он изображает их как сущности, которые не только вызывают в теле и душе человека внезапные потрясения, но к тому же и распространяют заблуждение идолопоклонства, с той целью чтобы самим получить доступ к приносимым жертвам и, таким образом, иметь постоянный источник пищи (22 ff.). Это возможно для них в силу тонкого, нежного строения их тел, которое и объясняет, почему люди могут воспринимать лишь их действие, но не их самих (22). Сказанное им здесь о демоническом действии полностью совпадает с тем, что говорит Платоник у Порфирия; все, что он излагает по поводу их сущности, во всем напоминает воззрения его соотечественника Апулея (*О божестве Сократа*, 9 ff.). С последним он совпадает даже в частностях и не упускает случая упомянуть тот факт, что и Сократ имел обыкновение приносить жертвы δαιμόνιον (22)[529]. Несмотря на все эти сходства, здесь едва ли можно будет говорить о литературной зависимости, однако то, что Тертулиан некогда прочел сочинение мужа, который во дни его юности был самым именитым и почитаемым автором в его родном городе, можно полагать весьма и весьма вероятным. Тертулиан не проводит вместе с Апулеем его различения между богами и демонами, но прямо пытается показать, что боги тождественны демонам.

---

[528] Григорий Назианзин. *Речь* 31, 16.

[529] Апулей сказал о Сократе (19): nullo adhortatore unquam indigebat (*лат.*) — «не нуждался в каком-либо поощрении»; Тертулиан же склонен понимать эти слова следующим образом (22): его daemonium был dehortatorium plane a bono (*лат.*) — «демон... отклоняющий от добра».

**Арнобий**. Тертулиан не мог особенно рьяно выступать против страстной природы демонов, ибо он сам не исключал причастности этой природы к Логосу. С тем большей силой здесь выступил Арнобий. Мы видели, что всё свое рассуждение он прежде всего заострил на следующем: «Если бы боги вообще были способны на гнев, они в первую очередь должны были прогневаться на те недостойные представления, которые вы, язычники, составили себе о них». Недостойны, однако, не только рассказы о человеческом облике и пороках демонов, но также и мысль о том, что они подвержены аффектам, могут руководиться жертвами и молитвами, или что они вообще могут испытывать в своей внутренней жизни сколь бы то ни было существенное влияние человеческого поведения. Подобные представления означают по отношению к Богу величайшее кощунство, они едва ли подходят даже к сущностям, которые наука (experientia doctorum[530]) давно уже обозначила именами демонов и героев (I. 23).

**Августин**. Арнобий не выказывает точного знания философского учения о демонах. Однако последним вплотную занимается Августин в своем главном труде. Материал для этого был предоставлен ему его соотечественником Апулеем[531]. Из сущностных определений, которые дал демонам Апулей, он особо отличает animo passiva[532] и показывает, что уже от человека философы требуют господства над страстями и что даже защитники последних относят их к числу слабостей человеческой природы, что они превращаются в источники всех несчастий, если не уметь ими управлять. Если, следовательно, демоны таковы, какими изображает их Апулей, то они стоят ниже и являются более несчастными существами, нежели нравственно добрый человек. Демоны могут поэтому — такой вывод, вновь со ссылкой на

---

[530] Опыт знающих (*лат.*).

[531] *О граде Божьем*, VIII. 14 ff.; IX. 3, 7.

[532] Пассивный дух (*лат.*).

Апулея, делает он в другом сочинении — благодаря своему воздухоподобному телу превосходить человека тонкостью чувственных ощущений и быстротой, а благодаря продолжительной жизни — также и опытом; они могут многое предвидеть и даже исследовать мысли людей, однако тем самым они столь же мало заслуживают почитания людей, сколько, например, орлы, которые также превосходят их остротой чувств[533]. Они не суть посредники между Богом и человеком, как полагают обманутые ими платоники, но падшие ангелы, которые по своей собственной вине ввергли себя в несчастие (*О граде Божьем*, VIII. 22).

Августин вступает в борьбу уже не с языческим миром богов, но с платоновским учением о демонах. Поэтому он, в отличие от греков, подчеркивает не то общее, что имеется у данного учения с христианской концепцией, но именно разделяющее, ложное. При этом он подверг пристальному рассмотрению наиболее слабый пункт платоновского учения. Ибо если апологетический интерес подводил к тому, чтобы сваливать на демонов все возможное зло, то было бы непоследовательным затем вновь представлять их как посредников между Богом и человеком. И совершенно кощунственными подобные мысли должны были показаться Августину, которому был известен Посредник, совершенно иным образом соединивший в себе божественное величие и человеческую немощь.

**Стоическая концепция богов народной веры**. Вместе с Августином достиг своего апогея способ полемики, связанный с платонизмом. Однако существовала еще и другая философская система, которой могли следовать христиане, если желали использовать тему аффектов в войне с языческими богами. Это философская система Стои. Данная система в качестве истинного Божества могла признавать лишь пневму, которая царит над всей природой, опираясь

[533] *de divinatione daemonum* особ. 3, 7.

на неизменные законы, и является источником всякой жизни — как низшей, так и духовной. Однако наряду с этим, стоикам, даже в еще большей степени, нежели платоникам, приходилось довольствоваться образами народной религии. Поиски компромисса при этом играли весьма незначительную роль. Напротив, их непоколебимое философское убеждение состояло в том, что Логос проявляет себя также и во всеобщих воззренях, в consensus omnium[534]. Именно всеобщность веры в богов была для них первым доказательством существования этих богов (Цицерон. *О природе богов*, II. 5). Кроме того, они не могли просто отбросить в сторону повсеместно распространенный политеизм. При необходимости его можно было соединить с монистическим пантеизмом, признав те явления, в которых особенно отчетливо проявляла себя изначальная Пневма, в качестве низших, «подверженных становлению» (gewordene) богов; и аллегорическое истолкование являлось для них средством оправдать перед собой и другими важнейшие образы эллинской религии: в ней, естественным образом, свое наичистейшее выражение получили κοιναὶ ἔννοιαι[535]. Правда, при этом образовывался значительный остаток, и было непонятно, что с ним делать. Однако это было совсем не удивительно. Ибо для стоиков не подлежало сомнению, что чистые ἔννοιαι (понятия) людей с течением времени постепенно подвергались фальсификации, и задачей философов было заново их очистить. С другой стороны, всецело в их духе было — как в отношении политических установлений, так и в том, что касалось религиозных представлений — сводить различие между отдельными странами к результатам сознательных актов тех или иных государственых мужей. О том, всегда ли последние принимали верные решения, сказано не было.

[534] Общем согласии, согласии всех (*лат.*).

[535] Общие понятия (*др.-греч.*).

**Обожествленные аффекты**. Вместе рассуждениями на тему «Откуда люди получили понятие о богах»[536], образующими в стоическом богословии отдельный раздел, сама собой дана была и критика. Доксографическая традиция сформулировала эти мысли следующим образом: божественые почести люди воздавали всему, что воспринимали в природе как могущественную силу, всему, что имело особенно полезное или вредоносное действие, всем деяниям и страстям, оказывавшим могучее воздействие на человеческую жизнь и человеческое сердце, а равно и множеству чисто поэтических концепций, и, наконец, отдельным людям, отличившимся особыми благодеяниями в отношении собственного рода. Никоим образом здесь не утверждалось, что все эти образы богов действительно заслуживали почитания. Если, например, мужи древности в божественном образе Эрота запечатлели собственный πάθος, то психологически это можно было объяснить тем, что они испытывали на себе именно демоническую власть собственной страсти. Но с ними никто еще не спешил соглашаться[537]. Хрисипп прямо указал на детскую наивность желания представлять города, реки, местности и страсти в образах богов[538]. Позже на дело посмотрели еще и в ином свете. Стоик Сенека в своей *Федре* вкладывает в уста няни следующие слова: «Грязная похоть, покровительствуя своему пороку, вылепила историю о том, что похоть была богом»[539].

Не удивительно, что для защитников народной религии такая теология выглядела сомнительной, тем более

[536] πόθεν θεῶν ἔννοιαν ἔλαβον ἄνθρωποι (*др.-греч.*).

[537] Цицерон. *О природе богов*, II. 61.

[538] *Фр.* 1076 (Arnim).

[539] v. 195 f.: Deum esse amorem turpis et vitio favens finxit libido (*лат.*). Ср.: Вергилий. *Энеида*, IX. 182: dine hunc ardorem mentibus addunt, Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido? (*лат.*) — «Помогают ли боги, Евриал, этому огню в наших сердцах, или его собственное дикое желание становится для каждого человека богом?»

что из нее возможно было сделать те или иные дальнейшие выводы. Так, еще Карнеад упрекал стоиков в том, что их теологический подход субъективен и непоследователен. Если они почитают Посейдона как персонификацию воды, им следовало бы поступать так со всякой рекой и всяким источником. Если они почитали Афродиту, им надлежало бы признать божественность также и Эрота, ее сына, а равно и других πάθη души (Секст, IX. 182–190)[540]. Плутарх позднее жаловался, что как только предпринимаются попытки в одном месте подправить древнюю веру в богов, приходит в сотрясение и грозит обвалом все ее здание целиком. Стоит лишь начать понимать Эрота как πόθος[541], лишая его тем самым его божественности, вскоре за ним воспоследуют и другие боги. «Низводить богов до аффектов точно так же безбожно, как если бы кто захотел возвести аффекты в ранг божества»[542].

**Иудейская апологетика. Христиане.** Еще иудейская апологетика обратила эту теорию себе на пользу. Ибо среди многочисленных доводов, которые Иосиф (*Против Апиона*, II. 236 ff.) выдвигает против языческих представлений о богах, есть также и тот, что греки возвели в ранг богов такие понятия, как страх, испуг и бешенство (248). У христиан эта точка зрения сперва не привлекает всеобщего внимания. У римлян, чьи познания в стоической философии черпаются из сочинений Цицерона, Варрона и Сенеки, она даже и вовсе отсутствует. Из греков, возможно, именно на данное

[540] Затем Хрисипп спас Афродиту как божество с помощью аллегории. Позднейшие стоики под натиском Карнеада поставили ее — как персонификацию ἐπιθυμία — на одну ступень с Эросом и Потосом (*Фр.* 1009; ср.: Плутарх, 757b). Когда Плутарх далее говорит, что Хрисипп побудил людей рассматривать Ареса как персонификацию θυμοειδές (отваги; вспыльчивости; непокорства), он может иметь в виду либо скептиков, либо тех, кто связывал стоическую аллегорию с платонической психологией.

[541] Любовь, любовное томление, страсть (*др.-греч.*).

[542] Псевдо-Демосфен. *Эротикос*, 757b–c.

учение намекает Климент (*Строматы*, II. 40, 134), когда определяет δεισιδαιμονία[543] как φόβος δαιμόνων ἐκπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν[544], ибо два этих прилагательных, по всей видимости, берутся отнюдь не в качестве синонимов[545]. Пространное разъяснение специально об Эроте содержат *Гомилии* Климента. Вершина данного разъяснения приходится на предложение: «Эрот — не бог, каким кажется, но желание, возникающее из смешения живого существа ради распространения жизни, согласно промыслу Сделавшего всё»[546].

Здесь полемика ведется против одного лишь Эрота, распространение же такой борьбы на весь остальной мир богов предпринимает Евсевий, попросту заимствуя из доксографической традиции раздел πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι (Откуда люди получили понятие о богах). Однако в то время как стоики усматривали в этих ἔννοιαι по меньшей мере след объективной реальности, христианин видит в них всецело субъективное θεοποιία[547]. Разумеется, при этом он меньше всего стремился точно описать классы стоических богов. Он опускал всё, что казалось ему менее значимым, привнося платоновское учение, поставляя в качестве шестого и седьмого класса добрых и злых демонов, которых почитали в качестве богов. Более всего его устраивало то, что стоики говорили о πάθη, и с искренним возмущением он заявляет: «Но даже до собственных страстей низведя досточтимое и поклоняемое имя Бога, они выдумали четвертый способ

543 Суеверие (*др.-греч.*).

544 Страх перед демонами, распаленными чувственностью и исполненным страстями (*др.-греч.*).

545 Ср.: Григорий Назианзин. *Речь* 41, 1.

546 V. 24: ἐρως θεὸς οὐκ ἔστιν οἷος δοκεῖ, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς τοῦ ζῴου κράσεως πρὸς διαδοχὴν τοῦ βίου κατὰ πρόνοιαν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργήσαντος συμβαίνουσα ἐπιθυμία (*др.-греч.*). Ср. 21: εἰ γὰρ ἑκὼν ἐπιθυμεῖ, αὐτός ἐστιν ἑαυτοῦ πάθος καὶ κόλασις, καὶ θεὸς οὐκ ἂν εἴη ὁ πάσχων ἑκών. — «Если он испытывает влечение добровольно, то он сам является собственной страстью и наказанием, а добровольно страдающий не может быть богом»

547 Создание богов (*др.-греч.*). *Приготовление к Евангелию*, V. 3; VII. 2.

создания богов»[548]. В качестве примеров он, так же как и Аэций, приводит Эрота, Афродиту и Потоса. В другом месте он заявляет: «Собственные страсти, которых им следовало бы избегать и исцелять посредством спокойных размышлений — именно их они сделали своими богами».

С этого момента данный упрек можно встретить снова и снова. Как Афродите, так и Аресу, Дионису и иным богам пришлось смириться с клеймом πάθη[549]. При этом делаются явные ссылки на философию. «Что же иначе делает поклоняющийся идолам, если не почитает аффекты, поскольку не может совладать с ними в себе? Если ему говорят, что он поклоняется изображениям, он заявляет: “Нет, я поклоняюсь Афродите и Аресу”. Если затем спросят: “Кто же такая эта Афродита?”, — то наиболее серьезные среди них ответят: “Желание”. “А кто такой Арес?” — “Гнев”»[550].

**Amorem deum esse finxit libido**[551]. В этом месте присутствует отзвук еще и другого упрека. Мы видели, как Сенека высказывает положение: amorem deum esse finxit libido. Августин в *Против Фавста* (20, 9) прямо процитировал этот стих. Однако еще Аристид приводит в качестве характерного для идолослужения греков то, что они ввели в употребление страстных богов, дабы тем самым иметь оправдание для своих собственных похотений (8, 4; 11, 7), и Григорий Назианзин частенько проводит ту же самую мысль[552]. Это обвинение выдвигали тем более охотно, что тем самым можно

---

548 V. 3, 4: ἀλλὰ καὶ μέχρι τῶν οἰκείων παθῶν τὸ σεβάσμιον καὶ προσκυνητὸν ὄνομα τοῦ θεοῦ καταβαλόντες τέταρτον θεοποιίας προσεπενοήσαντο τρόπον (*др.-греч.*).

549 Епифаний. *Анкорат*, 103; Златоуст. *Гом*. 6 к *Рим*. (*Pgr*. 60, col. 440); Григорий Назианзин. *Речь* 28, 15.

550 Златоуст. *Гом*. 18 к *Еф*. (*Pgr*. 62, col. 123).

551 Сладострастие измыслило из любви бога (*лат.*)

552 *Песнь*, I. 2, 2, 494; 498 = II. 2, 7, 91; 99; ср.: I. 2, 10, 115; 829; *Речь* 39, 7; 38, 6. *Письма*. 86: οὐ γὰρ θύουσι μόνον ὡς θεῷ τῳ πάθει, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅρκοις συγγνώμην νέμουσι τοῖς δι᾽ ἔρωτα (*др.-греч.*). — «Ведь они не только приносят жертву страсти как богу, но и бывают снисходительны к клятвам, данным по любовной страсти».

было заклеймить одновременно ложных богов и их почитателей. «Что ты читаешь языческих поэтов?» — спрашивает Исидор Пелусиот своего друга (*Письма*, I. 63): «Не те же ли у них страсти, из которых берут свое начало боги?»[553]

Всё, что было когда-либо сказано относительно страстей у языческих богов, устремляется затем к Феодориту, словно ручьи в низину. «Об ангелах и так называемых богах и о лукавых демонах»[554] он говорит в третьей книге *Терапевтики* (θεραπευτική)[555]. Безбожниками являются для него не только отрицатели Бога, но также и поэты, вообразившие бесчисленные сонмы богов, сделав их при этом прямо-таки рабами, слугами человеческих страстей. Иные из них дерзнули произвести в ранг богов даже самые постыдные пороки, которые осуждают сами и в преодолении которых воспитывают юношество, и почитать их как таковые (39, 3). Вслед за Евсевием он дает затем стоическую классификацию богов и особо останавливается на четвертом виде: «Ведь так они называют страстную и бессловесную часть души, обожествляют ее, и предписывают порабощать разуму»[556]. В качестве последнего вида он обозначает движимых дикими страстями демонов, а затем с благосклонностью противопоставляет языческому воззрению христианское, видящее в демонах лишь падших духов, и не только Бога, но и ангелов мыслящее как возвышающихся над страстями (45, 8–54).

---

[553] Григорий Назианзин. *Речь* 41, 1: ἑορτάζει καὶ Ἕλλην, ἀλλὰ κατὰ το σῶμα καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θεούς τε καὶ δαίμονας· ὧν οἱ μέν εἰσι παθῶν δημιουργοὶ κατ᾽ αὐτοὺς ἐκείνους οἱ δὲ ἐκ παθῶν ἐτιμήθησαν. διὰ τοῦτο ἐμπαθὲς αὐτῶν καὶ τὸ ἑορτάζειν (*др.-греч.*). — «Празднует и эллин, но телесно и соответственно своим богам и демонам, из которых одни суть виновники страстей, как сами те [эллины] признают, а другие стали почитаться из-за страстей. Вот почему и празднование у них исполнено страстей».

[554] Περὶ ἀγγέλων καὶ τῶν καλουμένων θεῶν καὶ περὶ τῶν πονηρῶν δαιμόνων (*др.-греч.*).

[555] Имеется в виду трактат Феодорита *Врачевание эллинских недугов*.

[556] ὃ γὰρ παθητικόν τε καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ὀνομάζουσι μόριον, τοῦτο θεοποιοῦσιν, ὅπερ τῷ λογισμῷ δουλεύειν παρεγγυῶσι (*др.-греч.*).

Таким образом, греческая философия не только помогла христианам стереть антропофатические черты[557] с собственного представления о Боге, но и дала им в руки весьма действенное оружие против самих греческих богов. Также и здесь, следовательно, христиане действовали не самостоятельно, но испытали на себе влияние мира языческой мысли. Поставим ли мы им такое в укор, станем ли усматривать в этом их литературную отсталость? Я думаю, нет. Ибо даже если отвлечься от того, что они были не только воспринимающей стороной, необходимо все же сказать: если бы христиане совсем никак не воспользовались наследием языческих теологов, если бы они не говорили язычникам при всякой возможности: «Всё, что мы говорим вам о богах, совсем не ново, но лишь то, что говорят ваши собственные наиболее образованные мужи, представители истинной религиозности», — то это стало бы свидетельством недостатка их образованности. Конечно, многие христиане довольствовались простой передачей чужих мыслей, не привнося собственного [исследовательского] труда. Однако Евсевий не смог бы действовать успешней, если бы не предоставил слова Порфирию и Плутарху. Он с полным сознанием использует научный подход. Если же мы обратим внимание на то, что из всей огромной массы написанного Плутархом он цитирует именно те два относящихся к разным сочинениям отрывка, которые и мы сами должны будем положить в основу, если захотим составить мнение о демонологии Плутарха по отношению к народной религии[558], то никак не сможем отказать ему ни в начитанности, ни в силе суждения.

---

[557] Антропофатические — возникающие в результате говорения о чем-либо, как о человеке, в категориях человека. — *Примеч. ред.*.

[558] Плутарх. *Об упадке оракулов,* 12–21; *Об Исиде и Осирисе,* 25 (у Евсевия: *Приготовление к Евангелию*, V. 4. 5. 17).

# СОДЕРЖАНИЕ

**Ямвлих**

**СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ В 4 ТОМАХ**

Том 2. О ЕГИПЕТСКИХ МИСТЕРИЯХ

Перевод с древнегреческого *Т. А. Сениной (монахини Кассии)*
Перевод с немецкого *В. М. Линейкина*

Составитель *Т. Г. Сидаш*
Редакторы *Т. Г. Сидаш, С. Д. Сапожникова*

Верстка: *Е. Ю. Кузьменок*

Подписано в печать 13.03.2020. Формат $60\times90^1/_{16}$.
Объем 22 печ. л.
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ

АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru E-mail: sales@chpd.ru
8 (496) 726-54-10